Amir Muallim, Tamyiz Mukharom, Yusdani, Edo Segara Gustanto, Achmad Fausi,
Doni Azhari, Beni Setyawan, M. Khusnul Khuluq, Muhammad Najid Aufar,
Rusdi Rizki Lubis, Muhammad Uqbah Azis, Nur Triyono, Muh. Riezky Pradana Mukhtar,
Januariansyah Arfaizar, Navirta Ayu, Muhammad Rizki

# PERBANDINGAN HUKUM ISLAM DI BEBERAPA NEGARA

## (ISU HUKUM ISLAM, HUKUM KELUARGA, DAN EKONOMI SYARIAH)

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Muhammad Amin Suma, S.H., M.A., M.M.

UII Press

PROGRAM STUDI
HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

بسم الله الرحمن الرحيم

Sanksi Pelanggaran Pasal 72
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Amir Muallim, Muhammad Amin Suma, Tamyiz Mukharom, Yusdani, Edo Segara Gustanto, Achmad Fausi, Doni Azhari, Beni Setyawan, M. Khusnul Khuluq, Muhammad Najid Aufar, Rusdi Rizki Lubis, Muhammad Uqbah Azis, Nur Triyono, Muh. Riezky Pradana Mukhtar, Januariansyah Arfaizar, Navirta Ayu, Muhammad Rizki

# PERBANDINGAN HUKUM ISLAM DI BEBERAPA NEGARA

## (ISU HUKUM ISLAM, HUKUM KELUARGA, DAN EKONOMI SYARIAH)

Kata Pengantar:
Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.
Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor JSI FIAI UII

UII PRESS

PROGRAM STUDI
HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR

# Perbandingan Hukum Islam di Beberapa Negara
## (Isu Hukum Islam, Hukum Keluarga, dan Ekonomi Syariah)

**Penulis:**
Amir Muallim, Muhammad Amin Suma, Tamyiz Mukharom, Yusdani, Edo Segara Gustanto, Achmad Fausi, Doni Azhari, Beni Setyawan, M. Khusnul Khuluq, Muhammad Najid Aufar, Rusdi Rizki Lubis, Muhammad Uqbah Azis, Nur Triyono, Muh. Riezky Pradana Mukhtar, Januariansyah Arfaizar, Navirta Ayu, Muhammad Rizki

**Editor:**
Edo Segara Gustanto, Januariansyah Arfaizar

**Sampul dan Tata Letak:**
Turiyanto

Diterbitkan melalui:

**UII Press Yogyakarta (Anggota IKAPI)**
Bookstore UII - Jl. Kaliurang KM 14.5 Lodadi, Umbulmartani, Ngemplak, Kabupaten Sleman, Yogyakarta 55584
Telp. 0274 547865, Fax. 0274 547864
email : uiipress@uii.ac.id; uiipress@yahoo.co.id; fb: UII Press

Bekerjasama dengan:

**PRODI HUKUM ISLAM PROGRAM DOKTOR**
**JURUSAN STUDI ISLAM FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM**
**UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA**
Jl. Kaliurang KM.14,5 Sleman DIY 55584
HP. 08175425758
https://doctorate.islamic.uii.ac.id

Cetakan I, Februari 2024
Yogyakarta
UII Press Yogyakarta
xii - 418 halaman 15,5 x 23 cm

**ISBN:**
978-623-140-021-5

Hak cipta dilindungi undang-undang
*All right reserved*

# KATA PENGANTAR

**Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.**
**(Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor JSI FIAI UII)**

Saya menyambut baik buku hasil karya penulis untuk menyemai isu-isu terkait hukum Islam, hukum keluarga dan hukum ekonomi syariah. Karya ini berupaya untuk memberikan pengetahuan kajian melalui komparasi beberapa negara untuk mempetakan isu dan kajian tentang hukum Islam, hukum keluarga dan hukum ekonomi syariah.

Buku ini mengetengahkan problematika hukum Islam yang mencakup perlindungan hak asasi manusia pembaharuan, perbandingan, dan penerapan hukum Islam. Bidang kajian yang dibahas dalam tataran hukum ekonomi syariah yaitu pengelolaan wakaf sebagai model Pendidikan, hukum zakat profesi, pengelolaan keuangan publik dan faidah bank dari sudut pandang MUI dan Darul Ifta Mesir. Bidang kajian hukum keluarga membahas tentang takaran mahar dalam perkawinan, perlindungan terhadap perempuan, pencatatan perkawinan, pemeliharaan anak, hukum harta bersama, status anak luar kawin.

Pada akhirnya, dengan terbitnya buku ini semakin memperkaya khazanah ilmu pengetahuan di negeri ini, memberikan kontribusi bagi pengembangan hukum yang terkait dengan isu-isu aktual hukum Islam dengan memperhatikan tujuan akhir yang baik yang

hendak dicapai suatu hukum, serta menjadi salah satu referensi atau sumber bacaan dan literatur bagi penelitian berikutnya.

Yogyakarta, 20 November 2023

Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.

Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor JSI FIAI UII

# PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, akhirnya proses penyusunan buku "Perbandingan Hukum Islam di Beberapa Negara; Isu Hukum Islam, Hukum Keluarga, dan Ekonomi Syariah" merupakan sebuah tantangan yang tidak ringan. Menghimpun sejumlah besar tulisan kolaborasi dosen dan mahasiswa untuk membentuk sebuah kajian mendalam tentang penerapan hukum Islam, Hukum Keluarga Islam, dan Ekonomi Syariah di berbagai negara bukanlah hal yang sederhana.

Proses kolaborasi dan interaksi antara hukum Islam di beberapa negara Islam dengan perkembangan hukum di Barat, yang mungkin tidak disadari oleh banyak orang, adalah kenyataan empiris yang telah terjadi. Ini terlihat dari berbagai perubahan dalam peraturan-peraturan di negara-negara Islam itu sendiri. Dengan kata lain, negara-negara Islam yang berusaha menerapkan hukum Islam secara murni dalam prakteknya menghadapi berbagai tantangan.

Ada beberapa negara yang masih dianggap mempertahankan praktek hukum Islam secara murni, seperti Arab Saudi dan Yaman Utara, tetapi bahkan dalam kasus ini, ada pertanyaan tentang sejauh mana hukum Islam benar-benar diterapkan, seperti dalam kasus qishas di Arab Saudi yang tidak diterapkan sepenuhnya. Negara Pakistan sendiri masih dalam proses transisi menuju penerapan hukum Islam.

Pertanyaan mendasar yang muncul adalah mengapa beberapa negara Islam cenderung mengadopsi unsur-unsur hukum Eropa?

Apakah hukum Islam dianggap kaku sehingga memunculkan ekstremisme dan keterbelakangan? Bukankah Al-Qur'an, sebagai sumber hukum Islam, sangat dinamis dan bukan statis?

Ketika kita mengkritik aspek tertentu dari sistem hukum Islam, kita menemui fenomena unik, seperti hukuman mati dalam Islam yang dianggap tidak manusiawi oleh pandangan Barat, tetapi sekarang mereka mengintegrasikan elemen tersebut ke dalam sistem hukum mereka tanpa ragu-ragu. Di sisi lain, umat Islam di beberapa negara cenderung menggunakan prinsip-prinsip hukum Barat, mengadopsi dan menyesuaikan sistem hukum dari berbagai negara dan ideologi yang berbeda. Mengapa hal ini terjadi?

Idealnya, negara-negara Muslim seharusnya berupaya mentransformasikan nilai-nilai hukum Islam ke dalam hukum nasional mereka tanpa harus melekatkan label-label Islam, meskipun penelitian telah membuktikan bahwa hukum Islam dapat efektif mengurangi tingkat kejahatan dan cocok untuk masyarakat yang beragam. Sejarah mencatat bahwa prinsip-prinsip hukum Madinah adalah salah satu dasar sistem hukum yang dibangun oleh Islam, dan inilah alasan mengapa Barat menggambarkan negara modern sebagai "Madinah Modern."

Terakhir, kami berharap buku ini bisa memberi kontribusi akademik dan memberi pencerahan kepada Masyarakat. Kami ingin mengucapkan terima kasih kepada Ibu Dr. Anisah Budiwati, M.SI selaku Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor (HIPD), FIAI UII Yogyakarta yang sudah memberi dukungan penuh terhadap penulisan buku ini. Terima kasih buat UII Press berkenan bekerjasama dengan kami dalam penerbitan buku ini. Tak lupa pula, terima kasih buat Pak Turi Kastolani yang sudah mendesain kaver dan isi buku ini. Seperti sebuah ungkapan, "Tidak ada gading yang tak retak," tentu penulisan buku ini masih banyak kekurangannya. Jika ada masukan dan kritikan, kami siap menerimanya. Matur nuwun.

**Tim Penulis**

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR
Dr. Anisah Budiwati, S.H.I., M.S.I.
Ketua Prodi Hukum Islam Program Doktor JSI FIAI UII. ..... v

PENGANTAR PENULIS ..... vii

DAFTAR ISI ..... ix

**BAGIAN I**
**DINAMIKA HUKUM ISLAM DAN TANTANGAN MODERNITAS DI BALKAN DAN NEGARA ASEAN** ..... 1

1. HUKUM ISLAM: KELUASAN, KELUWESAN DAN *KELAWASANNYA*
   Oleh: Muhammad Amin Suma ..... 3

2. PERLINDUNGAN HAK ASASI MANUSIA DALAM KONTEKS HUKUM ISLAM (SEBUAH PERBANDINGAN ANTARA INDONESIA DAN MESIR)
   Oleh: Tamyiz Mukharrom ..... 33

3. PEMBARUAN HUKUM ISLAM DI KAWASAN BALKAN KAJIAN AWAL PEMIKIRAN KEAGAMAAN HUSEIN DOZO
   Oleh: Yusdani ..... 55

4. PERBANDINGAN HUKUM ISLAM DI MALAYSIA DAN QATAR
   Oleh: Doni Azhari ..... 87

5. SYARI'AH DALAM KONTEKS NEGARA MODERN DI DUNIA ISLAM (PERBEDAAN MODEL PENERAPAN SYARI'AH DI ASEAN)
Oleh: Muh. Riezky Pradana Mukhtar ..... 111

**BAGIAN II**
**ZAKAT PROFESI, PAJAK, BANK DAN KEUANGAN PUBLIK DI INDONESIA DAN MALAYSIA, ARAB SAUDI, MESIR, PAKISTAN** ..... 133

1. MELINTASI BATAS NEGARA DAN BUDAYA: PENGELOLAAN WAKAF SEBAGAI MODEL PENDIDIKAN(STUDI KASUS MESIR DAN INDONESIA)
Oleh: Amir Mu'allim ..... 135

2. PENGELOLAAN ZAKAT, WAKAF, DAN PAJAK PERBANDINGAN DI INDONESIA DAN MALAYSIA
Oleh: Edo Segara Gustanto ..... 157

3. STUDI KOMPARATIF HUKUM ZAKAT PROFESI DI INDONESIA DAN ARAB SAUDI
Oleh: Beni Setyawan ..... 179

4. FAIDAH BANK DARI SUDUT PANDANG MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN DARUL IFTA MESIR
Oleh: Muhammad Uqbah Azis ..... 209

5. MENOREH PENGELOLAAN KEUANGAN PUBLIK PAKISTAN ERA MODERN
Oleh: Januariansyah Arfaizar ..... 225

**BAGIAN III**
**HUKUM KELUARGA, MAHAR, DAN PERLINDUNGAN PEREMPUAN DI INDONESIA, BRUNEI DARUSSALAM, MESIR, DAN MALAYSIA** ..... 259

1. KAJIAN KOMPARASI TAKARAN MAHAR DALAM PERKAWINAN ANTARA INDONESIA DAN MALAYSIA
Oleh: Achmad Fausi ..... 261

2. HUKUM KELUARGA ISLAM: STUDI PERBANDINGAN ANTARA INDONESIA DAN MESIR
Oleh: M. Khusnul Khuluq ..... 283

3. PERLINDUNGAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM HUKUM PERCERAIAN DI INDONESIA DAN BRUNEI DARUSSALAM
Oleh: Muhammad Najid Aufar ..... 295

**BAGIAN IV**
**PENCATATAN PERNIKAHAN DAN PEMELIHARAAN ANAK DI INDONESIA, MALAYSIA DAN AMERIKA SERIKAT** ..... 317

1. PENCATATAN PERKAWINAN DALAM STUDI PERBANDINGAN INDONESIA DAN MALAYSIA
Oleh: Rusdi Rizki Lubis ..... 319

2. PEMELIHARAAN ANAK: STUDI KOMPARASI *SPLIT CUSTODY* DAN *JOINT CUSTODY* AMERIKA SERIKAT DAN INDONESIA
Oleh: Nur Triyono ..... 339

3. HUKUM HARTA BERSAMA DI INDONESIA DAN MALAYSIA
Oleh: Navirta Ayu ..... 355

4. STATUS ANAK LUAR KAWIN DI INDONESIA DAN TUNISIA
Oleh: Muhammad Rizki ..... 373

DAFTAR INDEKS ..... 399
PROFIL PENULIS ..... 405

# BAGIAN I

# DINAMIKA HUKUM ISLAM DAN TANTANGAN MODERNITAS DI BALKAN DAN NEGARA ASEAN

**Muhammad Amin Suma**

# HUKUM ISLAM: KELUASAN, KELUWESAN DAN *KELAWASANNYA*

## PENGERTIAN HUKUM ISLAM

Nyaris telah ada kesepakatan di kalangan ahli-ahli hukum Islam (*al-'ulama' al-ushuliyyun*) perihal pengertian atau takrif hukum, bahwa:

الحكم خطاب الله أو الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين اقتضاء أو تخييرا أووضعا

Hukum (Islam) adalah titah/doktrin Allah atau Al-Syari' yang berhubungan dengan perbuatan atau tindakan orang-orang dewasa, baik dalam bentuk tuntutan (*iqtidha'*) maupun pilihan (*takhyir*) dan/atau ketetapan (*wadh'an*).[1]

Berdasarkan takrif hukum (Islam) di atas, di antara hal penting atau utama yang dapat diambil daripadanya ialah bahwa hukum Islam itu selalu dan selamanya serba melibatkan (nama) Allah atau *al-Syari'*? Kenapa? Karena Allah adalah pembentuk hukum dan/atau pembuat undang-undang yang sesungguhnya. Pinjam istilah 'Abdur Rahman I. Doi (1933 – 1999), pakar ilmu-ilmu Syariah

1 Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, h. 6; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul ak-Fiqh, h. 26;* Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Suriah – Damsyik: Dar al-Fikr, cet. ke-1, 1406 H/1986.

berkebangsaan India, *"Allah is the Law Giver* = Allah itu Pembuat hukum atau Pembentuk undang-undang);[2] sesuai pula dengan kalam Allah:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ
ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ

*Katakanlah (ya Muhammad): "Sesungguhnya aku berada di atas hujjah yang benar/nyata (Al-Qur'an ini) dari Rabb-ku, sedangkan kamu [kaum musyrikin] mendustakannya. Tidak ada pada-ku apa (adzab) yang kamu minta disegerakan kedatangannya. (Urusan) penetapan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik* (Al-An'am [6]: 58).

Sesuai dengan ayat di atas, dan senada dengan simpulan Abdurahman, 'Allal Al-Fasi (1910–1974) penulis kenamaan berkebangsaan Maroko, menyatakan, bahwa hukum-hukum Allah itu tidak lain dan tidak bukan hanyalah khithab-khithab ilahiyah (*ahkam Allah hiya khithabatuhu al-ilahiyyah*), yang diarahkan/ditujukan kepada manusia berkenaan dengan semua urusan – perjanjian – yang bersifat umum dan menyeluruh. Apakah itu yang berhubungan dengan anggota badan (pancaindera), ataupun yang berbentuk perkataan secara lisan atau tulisan, dan bahkan dalam bentuk fikiran dalam batin sekalipun. Oleh karena itu, sambung 'Allal, tidak akan pernah sempurna pembentukan dan pemberlakuan suatu peraturan perundang-undangan kecuali dengan kembali (merujuk) kepada sumber-sumber tasyri' dalam rangka memetik buah dari *al-khithab al-ilahi* itu sendiri.[3]

2 'Abdur Rahman I. Doi, *Syari'ah*: *The Islamic Law,* p. 2.

3 'Allal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah wa-Makarimuha,* h. 10.

Serba lengkap dan sempurna-perima (*syumul-tamam; complete-perfect*), yang membuat hukum-hukum Islam (syariat) ini terasa sulit untuk disosialisasikan dan apalagi diterima oleh kebanyakan masyarakat awam yang beragama Islam sekalipun; yang jelas hukum Islam itu sejatinya merupakan konsep hukum yang sungguh luas, luwes dan *lawas* atau abadi sebagaimana yang segera akan ditampilkan secara panjang-lebar di bawah ini. Termasuk perihal sarana dan sarana ilmu hukumnya terutama sedikit ilmu usul fikih, kawaid fikih, dan kawaid asul fikih.

## KELUASAN, KELUWESAN DAN *KELAWASAN* HUKUM ISLAM

Yang dimaksud dengan keluasan hukum Islam dalam tulisan ini ialah bahwa obyek kajian hukum Islam itu memiliki ruang lingkup atau cakupan yang amat - sangat luas bahkan bisa dikatakan tidak terbatas. Persis sebagaimana ungkapan yang menyatakan bahwa syariat (hukum Islam) itu laksana lautan yang tak bertepi (*al-syari'ah biharun la-sahila lahu*). Lebih kurang, mirip atau malahan sama dengan ungkapan yang dikutipkan Prof. Satjipto Rahardjo (1930 – 2010) bahwa "Ilmu hukum [apalagi hukum Islam] mencakup dan membicarakan segala hal yang berhubungan dengan hukum. Demikian luasnya masalah yang dicakup oleh ilmu ini, sehingga sering menimbulkan banyak pertanyaan dan perdebatan…"[4] Atau, pinjam ungkapan L.J. Van Apeldoorn (1886 - 1979), sarjana hukum berkebangsaan Belanda: "Hukum mencampuri urusan manusia [sejak] sebelum ia lahir, dan masih mencampurinya sesudah ia meninggal.[5] Apalagi hukum Islam yang mencamuri (mengatur) urusan manusia sejak masih dalam kandungan (janin) atau malahan sejak masih dalam bentuk air mani sampai diantarkan ke liang lahad.

Lepas dari perbedaan dan perdebatan para ahli tafsir Al-Qur'an dalam menafsirkan ayat 38 surat Al-An'am [6] " … *ma farrathna fi-*

4 Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, h. 3.

5 L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, h. 6.

*al-kitabi min syay'in …" Tidaklah Kami alpakan sesuatu apapun di dalam Al-Kitab (Al-Qur'an) ini*, secara lahiriah maupun batiniah memang isi kandungan Al-Qur'an mencakupi semua atau segala urusan yang berhubungan dengan kehidupan dan tingkah laku manusia. Termasuk dalam hal-hal yang memerlukan campur tangan hukum Islam.

Beralih ke persoalan keluwesan hukum Islam, yang dimaksudkan dengannya ialah bahwa hukum Islam itu benar-benar bersifat luwes (*thariy; elastic*). Nyaris tidak ada yang beku (*jumud; rigid/unbending*), kecuali dalam hal-hal dasariah yang jumlahnya tidak terbilang banyak. Khususnya yang berhubungan dengan urusan akidah dan ibadah mahdhah (*ghair al-ma'qulah*). Elastisitas hukum Islam bisa dipengaruhi oleh beberapa apalagi banyak faktor. Mulai dari hal yang berkaitan dengan urusan tempat (negara/ wilayah/daerah) dan budaya, hingga kepada situasi dan kondisi mendesak termasuk untuk tidak mengatakan terutama politik yang menuntut adanya perubahan hukum itu sendiri. Jika perlu bahkan ada kemungkinan gonta-ganti, atau berubah-ubah. Pergeseran/ perubahan status hukum dasar atau hukum asal dari mubah menjadi sunnah atau bahkan menjadi wajib misalnya; atau sebaliknya, dari hukum wajib menjadi hukum sunnah dan bahkan mubah; atau dari hukum mubah menjadi makruh bahkan haram, atau sebaliknya dari haram menjadi makruh dan lalu ibahah, menjadi bukti lain akan keluwesan hukum Islam.

Demikian pula dengan keberadaan sejumlah kata antonimi (*al-mutadhadat; antonym*) semisal *qath'i – zhanni, 'am – khash, muthlaq – muqayyad* dan 1001 istilah-istilah antonimi yang dimiliki ilmu hukum Islam/usul fikih. Apalagi dihubungkan dengan kaidah-kaidah hukum atau kaidah-kaidah fikih (*qawa'id al-ahkam aw al-qawa'id al-fiqhiyyah*) yang jumlahnya minimal puluhan hingga ratusan sebagaimana bis akita dapatkan dalam literatur-literatur hukum Islam atau kitab-

kitab fikih dan lain-lain. Kehadiran perangkat kawaid fikhiah/kawaid ahkam ini semuanya justru terlahir dari sepirit hukum (islam) yang ada dalam sumbernya yang paling otentik yakni *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* atau *Al-Qur'an wa-Al-Hadits*.[6]

Adapun yang dimaksud dengan kelawasan hukum dalam buku ini ialah keabadian hukum Islam, sekurang-kurangnya ditandai dengan keberadaan konsep hukum Islam yang membedakan antara hukum-hukum yang bersifat baku dan kekal bahkan abadi (*al-ahkam al-tsawabit*) dan hukum-yang bersifat mendesak di samping ada dan banyak hukum yang bersifat temporar (*al-ahkam al-mutaghayyirat*). Begitulah seterusnya yang tidak bisa diuraikan lenbih jauh di dalam tulisan ini karena alasan teknis penulisannya yang terbatas.

## QUR'AN DAN HADIS, SUMBER DASAR HUKUM ISLAM

Rerata ulama Islam mengatakan bahwa telah ada kesepakatan di kalangan *Ummatan Muslimatan*[7] terutama para ulamanya[8] dan

6 Ideomatis (*idiomatic; ishthilahiyyah*) penyebutan pasangan kata *Al-Kitab wa-Al-Sunnah,* dan kata "*Al-Qur'an wa-al-Hadits,* lazim digunakan oleh kebanyakan ahli-ahli hukum Islam. Kecuali 1 – 2 orang saja yang menukarkan idiomatisasi pasangan kata "*Al-Qur'an wa-al-Hadits"* dengan "*Al-Qur'an wa-al-Sunnah,"* bukan *"Al-Kitab wa-Al-Sunnah*." Di antaranya adalah Prof. 'Abd al-'Azhim Ma'ani dan Dr. Ahmad al-Ghundur dalam karyanya: *Ahkam min Al-Qur'an wa-Sunnah,"* tidak "*Ahkam min Al-Qur'an wa-Al-Hadits*." Padahal, rerata ulama lain terbiasa menggunakan sebutan "*Al-Kitab wa-Al-Sunnah* dan/atau *Al-Qur'an wa-Al-Hadits;* tidak sebaliknya "*Al-Qur'an wa-Al-Sunnah"* atau "*Al-Kitab wa-Al-Hadits.* Idiomatis *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* lebih sesuai dengan Hadis yang menyatakan: "*tarak-tu fi-kum amraini - lan tadhillu abadan ma-in tamassaktum bihima a'ni: Kitab Allah wa-Sunnata Rasulih* (Riwayat Imam Malik).

7 Sebutan "ummatan muslimatan" (ummatan muslimatan; a nation submissive) diambil dari Al-Qur'an Al-Karim surat Al-Baqarah [2]: 128.

8 Kata *al-'ulama'* dalam *Qur'an* penyebutannya hanya diulang 2 kali dalam 2 surat dan 2 ayat, yakni dalam surat Al-Syu'ara' [26]: 197 dan surat Fathir [35]: 28. Kata 'ulama' dalam yang pertama dihubungkan dengan ulama Bani Isra'il, sedangkan kata al-'ulama' yang kedua dihubungkan dengan alim-alim yang hanya takut kepada Allah s.w.t.

lebih-lebih mereka yang berjuluk "*al-rasikhuna fi-al'ilm*"[9] apapun aliran teologi dan mazhab fikih (hukum Islam)-nya, bahwa *Al-Qur'an wa Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa Al-Sunnah* adalah sumber hukum (*mashadir al-ahkam*) dan sekaligus sebagai dalil-dalil hukum (*adillah al-ahkam* ) yang paling otentik. Satu hal yang bisa dikatakan unik dan menarik terkait dengan Al-Kitab dan Al-Sunnah ialah hubungan timbal balik (hubungan symbiosis) antara keduanya yang satu sama lain mustahil bisa dipisahkan apalagi dipertentangkan. Saking erat dan melekatnya hubungan Al-Qur'an dan Al-Hadis, sampai-sampai al-Imam al-Syafi'i *rahimahullah* (767 – 820 M), mengungkapkan keduanya sebagai sumber hukum Islam yang menyatu bagi hukum-hukum syariah ini (*al-Kitab wa-Sunnah al-mashdar al-wahid li-hadzih al-syari'ah*).[10]

Lepas dari perbedaan pendapat dan perdebatan argumentasi (hujjah) masing-masing mazhab terkait dengan berapa banyak jumlah ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*) yang ada dalam Al-Qur'an[11] dan berapa jumlah matan Hadis-Hadis hukum (*ahadits al-ahkam*) yang ada dalam berbagai buku-buku Hadis terutama Hadis-Hadis hukum yang lazim diistilahkan dengan sebutan *kutub al-sunan*,[12] yang

9 Kata "*al-rasikhuna fi-al-'ilm"* termaktub dalam surat Ali 'Imran [3]: 7. *Al-rasikh fi-al-'ilm* adalah orang yang ilmu-pengetahuannya berbasiskan data ilmiah yang meyakinkan dan tidak terkontaminasi oleh keraguan (syubhat) apapun (*al-rasikh fi-al-'ilm al-mutahaqqiq bihi al-ladzi la-ya'ridhuhu syubhatun*), demikian kata Al-Raghib al-Ashfahani (*Mu'jam Mufradat li-Alfazh Al-Qur'an,* h. 200).

10 Manna' al-Qaththan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami,* h. 371.

11 Para ahli tafsir ayat al-ahkam berlainan pendirian mengenai Batasan maupun jumlah ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Ada yang memprakirakan tidak lebih dari 25 ayat; 200 ayat menurut Ahmad Amin; 228 ayat menurut penghitungan Abdul Wahhab Khallaf; 500 ayat menurut penghitungan al-Imam al-Ghazali, Al-Razi, Al-Kilabi, dan Ibnu Qudamah; 900 ayat menurut Ibn Mubarak; 1100 ayat menurut angka yang diberikan Imam Abu Yusuf; dan 2000-an ayat menurut penulis (Muhammad Amin Suma, *'Ulumul Qur'an*, h. 106).

12 Baca Muhammad Amin Suma, dalam salah satu karyanya (Asuransi Syariah dan Konvensional) menyebutkan bahwa prakiraan jumlah Hadis ahkam lebih-kurang hampir sama dengan jumlah ayat Ahkam. Kalau ada perbedaan, jumlahnya tidak banyak.

jelas semua ulama hukum Islam (*al-ushuliyyun*) telah bersepakat dalam menempatkan *Al-Qur'an wa-Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* sebagai sumber hukum Islam yang otentik dan bersifat naqliyyah. Sementara sumber-sumber atau dalil-dalil hukum yang lain-lainnya sebagaimana yang akan diuraikan setelah ini, ada yang mengistilahkannya dengan sebutan *al-adillah al-ahkam al-tafshiliyyah ," atau "al-adillah al-tafshiliyyah li-al-syari'ah*, yaitu *Al-Kitab wa-Al-Sunnah* dan *Al-Ijma' wa- Al-Qiyas*.[13] Beda lagi dengan Wahbah al-Zuhaili (1932-2015) yang memilah sumber hukum (*mashadir al-ahkam*) ke dalam kelompok sumber hukum asal (*mashadir al-ahkam al-ashliyyah*) dan kelompok sumber hukum penyerta yang dia istilahkan pula dengan *al-adillah al-mukhtalaf fiha* (hukum-hukum yang diperselisihkan).[14] Masih berkisar pada penyebutan sumber dan dalil hukum, Al-Syaikh al-'Allamah al-'Utsaimin dalam salah satu karyanya: *Syarh Manzhumah Ushul al-Fiqh* menyamakan sebutan *ushul al-ahkam* dan *adillah al-ahkam*.

مثبّت الأحكام بالأصول # معين من يصبوا الى الوصول

*Orang yang menetapkan hukum itu (harus) dengan usul fikih, yang membantu orang yang akan mengalirkan hukum itu sampai ke tempat tujuan.*

Maksud dari "*mutsabbit al-ahkam"* dalam bait di atas ialah penetapan hukum-hukum dengan *ushul al-ahkam*. Ushul al-ahkam tidak lain dan tidak bukan adalah adillah al-ahkam (dalildalil hukum). Dalil-dalil hukum itu dinamakan *ushul al-ahkam*, karena hukum-hukum yang ditetapkan itu pasti dibangun atas dasar dalil-dalil hukum itu sendiri.[15] Inilah pula sebabnya kenapa pengarang kitab Al-Mughni, Ibn Qudamah (1147 - 1223) itu manakala menyampaikan

13 Al-Syeikh Muhammad Al-Khudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, h. 203.

14 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* jil 1, h. 415.

15 Al-Syaikh al-'Allamah Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Syarh Manzhumah Ushul al-Fiqh wa-Qawa'iduh*, hlm. 22.

permasalahan, dia menggunakan redaksi "*Al-ashlu fi-hadza qauluhu ta'ala …..*" dasar atau dalil masalah ini adalah kalam Allah …….[16]

Lebih jauh Al-Khudhari Beik menyatakan bahwa dalil-dalil syar'iyyah itu bisa dibedakan ke dalam dua macam, yakni (1) dalil-dalil yang merujuk kepada dalil-dalil naqli atau *al-naqliyyah* dan (2) dalil-dalil yang merujuk kepada rakyu (*al-'aqliyyah*). Pembagian atau pemilahan sumber hukum demikian adalah merupakan pemilahan yang niscaya harus dilakukan dengan mengacu kepada dasar-dasar pendalilan (*ushul al-adillah*) itu sendiri; sebab, kalau tidak demikian, bisa dikatakan tidak akan mungkin terjadi mengingat satu dengan yang lain saling membutuhkan atau serba ketergantungan. Pasalnya? Cara-cara pendalilan terhadap dalil-dalil mankulat (*al-istidlal bi-almanqulat*) dipastikan dengan sendirinya melibatkan penalaran (peran akal); dan penalaran (akal) itu sendiri tidak akan dianggap syar'i manakala tidak sama sekali berdasandar (merujuk) kepada dalil-dalil nakli.[17] Dengan kalimat lain, hukum-hukum yang terkandung dalam dalil-dalil nakliah mustahil bisa dikeluarkan tanpa bantuan atau malahan peran akal-fikiran untuk mengeluarkannya. Sementara pada saat yang bersamaan, hasil (produk hukum) yang dihasilkan akal-fikiran tidak akan diakui kesahihan atau validitasnya tanpa ada rujukan kepada dalil naklinya. Intinya, korelasi (munasabah) antara dalil nakli dan dalil akli dalam perspektif hukum Islam ibarat hubungan dua sisi mata uang yang meskipun berbeda satu sama lain, namun mustahil bisa dipisahkan apalagi dipertentangkan. Atau, pinjam istilah lain: munasabah dalil nakli dan dalil akli itu idealnya ibarat hubungan pancaindera yang serba berpasangan (kanan dan kiri) semisal sepasang tangan, sepasang kaki, sepasang telinga, sepasang mata dan seterusnya. Kenyataan di lapangan juga selalu menunjukkan bahwa produk hukum yang dihasilkan para kadi (putusan hakim) di pengadilan

16 Periksa Ibnu Qudamah, *Al-Mughni li-Ibni Qudamah al-Maqdisi*.

17 Al-Syekh Muhammad Al-Khudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, h. 205.

maupun apalagi ketetapan (produk) fatwa-fatwa hukum yang diterbitkan para mufti selalu saja menampilkan perpaduan antara dalil-dalil nakliah pada satu sisi, dan pada saat yang bersamaan juga mencantumkan dalil-dalil akliah (produk hukum) yang telah diundangkan negara dan/atau pemerintah serta pendapat-pendapat para ahli hukum (*aqwal al-'ulama'/al-fuqaha'*) dan lain-lain.

Lepas dari perselisihan ahli-ahli usul fikih tentang penyebutan dan pemosisian istilah "*mashadir al-ahkam* pada satu sisi dan "*adillah al-ahkam*" atau "*al-adillah al-tasyri'iyyah/mashadir al-ahkam"* pada sisi yang lain, yang jelas telah menjadi suatu kelaziman (lumrah) dalam hal penggunaan istilah atau sebutan "*mashadir al-ahkam"* dan/atau "*adillah al-tasyri' al-islami*"; yang jelas penggunaan keduanya atau malahan istilah lain yang senada dengannya, dimaknai sama arti dan terutama maksudnya. Dalam pergaulan masyarakat hukum Islam secara umum, meskipun secara ilmiah akademik bisa didiskusikan perbedaan antara keduanya, namun perbedaan dan kesamaannya laksana perbedaan dan perdebatan ahli-ahli usul fikih Islam tentang peringkat hukum fardhu dan hukum wajib dalam kancah tangga-tangga hukum Islam (*sullam* atau *maratib al-ahkam*) dalam konteks *al-ahkam al-khamsah* (lima kategori hukum Islam atau hukum Islam yang lima) dan seterusnya. Terutama antara tanggga hukum yang dianut mazhab usul fikih Hanafiah dengan tujuh tangga hukumnya (*al-ahkam al-sab'ah*) pada satu sisi dengan mazhab usul fikih non Hanafiah yang masyhur dikenal dengan sebutan *madzhab jumhur al-ushuliyyin* (mazhab usul Malikiah, Syafi'iah, dan Hanabilah). Khususnya terkait dengan kedudukan antara perbedaan dan kesamaan tingkatan hukum fardhu dan hukum wajib. Sayangnya, atas alasan teknis, tidak bisa dibahas lebih jauh di dalam buku yang terbatas ini.

Sebagaimana disimpulkan ahli-ahli usul fikih di antaranya Syeikh Muhammad Al-Khudhari Beik dan beberapa yang lain, rerata dalil hukum Islam mulai dari ijmak, Qiyas dan seterusnya secara

langsung maupun tidak langsung semuanya terbit dan/atau berasal-usul dari Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits yang selalu dnobatkan sebagai sumber hukum/syariat Islam yang paling otentik dan disepakati oleh rerata ummatan muslimatan. Terutama oleh kaum ulamanya, dan terutama yang oleh Al-Qur'an dijuluki sebagai kaum "*al-rasikhuna fi-al-'ilm"* sebagaimana sudah ditegaskan lebih dahulu di dalam buku ini. Bahkan, lebih jauh Muhammad Al-Khudhari Beik memastikan bahwa Al-Kitab (Al-Qur'an) adalah keseluruhan syariat itu sendiri dan sekaligus tiang-pancang atau bentengnya (*al-Kitab kulliyyatu al-syari'ah wa-'umdatuha*).[18] Mengapa? Karena, dari Al-Qur'an-lah terbit Al-Hadits, dan dari keduanyalah maka terlahir hukum-hukum Islam (fikih) bahkan ilmu-ilmu hukum Islam (usul fikih) itu sendiri maupun ilmu-ilmu kaidah fikih/kaidah hukum (*qawa'id al-fiqhiyyah*/*qawa'id al-ahkam*), dan bahkan kaidah-kaidah usul fikih (*al-qawa'id al-ushuliyyah*) sebagai perangkat dan atau alat-alat penggali yang menghasilkan produk hukum Islam (fikih). Dengan kalimat lain, semua produk hukum Islam – apapun sebutan atau istilahnya – bahkan sekaligus perangkat-perangkatnya berasal-usul dari Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Memerhatikan posisi Qur'an sebagai sumber sumber hukum dan sumber perangkat kaidah hukum, maka in sya Allah tepat dan tidak dianggap berlebihan manakala Al-Qur'an Al-Karim penulis (MAS) nyatakan sebagai sumber dari segala sumber hukum (*mashdar min mashadir al-ahkam*). Sungguh prnulis merasa berhutang budi kepada pakar-pakar hukum dan perundang-undangan Indonesia yang menggunakan istilah sumber dari segala sumber hukum ini dalam konteks kesepakatan (ijmak/konsensus) bangsa dan negara Inonesia dalam memastikan Pancasila sebagai sumber dari segala sumber hukum.[19] Analog dengan penempatan Pancasila sebagai sumber dari

18 Syaikh Muhammad Al-Khudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, h. 208.

19 Undang-Undang Nomor 12 tahun 2011 sebagaimana diubah dengan Undang-Undang Nomor 15 tahun 2019 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan Pasal 1.

segala seumber hukum di negara Indonesia, maka bolehlah MAS (penulis) nyatakan bahwa "Al-Qur'an dalam konteks hukum Islam adalah sumber dari segala sumber hukum Islam (*Al-Qur'an*/*Al-Kitab mashdar min mashadir al-ahkam al-syar'iyyah*).

*Al-Qur'an wa-Al-Hadits* atau *Al-Kitab wa Al-Sunnah* adalah ibarat daratan bumi dan atau atau lautan tempat di mana sumber mata air (baca nilai-nilai dan kaidah-kaidah hukum Islam) itu berada, maka dalil-dalil hukum (*adillah al-ahkam*) semacam *al-ijma', al-qiyas, al-istihsan, al-istishlah, syar'u man qablana, sadd al-dzari'ah wa-fath al-dzari'ah* dan lain-lain, ini pada dasarnya hanya merupakan alat atau sarana (*al-wasilah*/*al-wasa'il*) yang secara maksimal dan optimal bisa digunakan dengan lincah dan trampil oleh para mujtahid, hakim, mufti, dan lain-lain demi menghasilkan hukum dari sumber dasar dan sumber besar hukum Islam (Qur'an dan Hadis) yang nilai-nilai dan kaidah-kaidah hukumnya tidak pernah mengurang apalagi mengering walau di musim kemarau sekalipun. Apa lagi di saat-saat turun hujan. Katakanlah semisal pompa air atau mesin *jet-pum* sebagai penyedot air atau minyak bumi, untuk kemudian disimpan di dalam bak-bak/kolam-kolam air atau tangki-tangki minyak yang selain banyak jumlahnya, juga kecil dan besar ukurannya. Begitulah halnya kaitan antara dalil-dalil nakliah pada satu sisi dan dalil-dalil akliah atau jalinan timbal balik antara fikih (sebagai produk ilmu usul fikih) yang ada dalam lautan Qur'an dan Hadis yang kemudian digali dan disedot dengan menggunakan pompa air/jet-pum bermerek *adillah al-ahkam*/*adillah al-tasyri'iyyah* Bernama: ijmak, kias, istihsan, istishab, istislah, syar'u man qablana, dan seterusnya. Sehingga, lahirlah nilai-nilai (*qimiyyah; value*) dan norma-norma hukum yang kemudian di pilih-pilah menjadi lima kategorisasi hukum atau hukum yang lima (*al-ahkam al-khamsah*) untuk kemudian disimpan ke dalam satuan, puluhan, ratusan, ribuan, atau jutaan kitab-kitab fikih apapun nama dan/atau sebutan/istilahnya.

Inilah pula yang menjadi salah satu sandaran dan sekaligus bukti utama mengapa dari waktu ke waktu, para ahli hukum Islam (*mujtahidun, qudhat, muftun* dan lain-lain) termasuk para pengkaji dan penggiat hukum Islam, sudah terbiasa menggunakan literasi ahli-ahli hukum Islam (fuqaha) terdahulu dari zaman masa-masa kenabian Muhammad s.a.w. dan seterusnya dan seterusnya sampai kini dan di masa-masa yang akan datang. Itulah juga sebabnya mengapa ilmu usul fikih sebai alat/sarana dan prasarana yang menghasilkan ratusan hinggga jutaan kubik (*kutub al-fiqh*) yang mengaliri dan mengairi semua ummat manusia umumnya dan ummatan muslimatan khususnya di berbagai belahan benua dan bumi ini. Termasuk di Indonesia. Pinjam istilah para penggiat ilmu-ilmu syariah dan kesyariahan (*al-'ulum al-syar'iyyah*), bahwa pintu gerbang ijtihad sejak di awal-awal kelahirannya sampai kini dan di masa-masa yang akan dating nanti, tetap terbuka lebar dan harus dibuka sampai di hari kemudian (kiamat) nanti.

Dalam pada itu, baik ayat hukum maupun matan Hadis hukum sebagaimana disuarakan kebanyakan ahli-ahli tafsir ahkam dan ahli-ahli hadis hukum, selain jumlahnya yang terbilang sedikit, kebanyakan ayat dan matan Hadis hukum juga bersifat umum atau menyeluruh (*kulliy; generale*) dalam memperkenalkan hukum-hukum itu sendiri. Kecuali sedikit saja ayat-ayat dan hadis-hadis ahkam yang dalam hal menjelaskan hukum suatu permasalahan dilakukan dengan secara rinci/detail (*uz'i; detel*). Terutama dalam urusan peribadatan dan hukum kewarisan (faraid). Pinjam istilah Syeikh Muhammad al-Khudhari Beik, *ta'rif al-Qur'an bi-al-ahkam aktsaruhu kulliyyun la-juz'iyyun*.[20] Simpulan yang sama kerap juga disampaikan ahli-ahli hukum Islam yang lain-lain meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda, namun semangatnya sama hendak menyatakan bahwa ayat-ayat hukum dan Hadis-Hadis hukum itu kebanyakan atau bagian terbesarnya bersifat *kulliyy*, tidak *juz'iyy*.

20 Syeikh Muhammad Al-Khudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, h. 212.

Masih dalam kontek ciri kekhususan ayat-ayat dan hadis-hadis hukum ialah bahwa keduanya (ayat dan Hadis hukum) terbilang sama-sama sedikit jumlahnya, bahkan teks-teks agama dan keagamaan itu sendiri secara umum dan keseluruhan juga sedikit jumlahnya. Dengan kalimat lain, dengan kewafatan Nabi Muhammad s.a.w., maka berhenti pula penurunan wahyu dalam pengertian yang sebenar-benarnya. Padahal, berbagai problem sosial keumatan dan kemasyarakatan itu sendiri masih terus berlangsung hingga kini dan di masa-masa yang akan datang selama dunia fana ini masih ada. Semua persoalan yang dihadapi yang justru cenderung semakin dinamis dan kompleks karena kemajuan teknologi – informasi, harus tetap diselesaikan secara hukum. Sungggguh tepat ungkapan yang mengatakan:

*Teks-teks keagamaan itu terbatas; sementara peristiwa yang terjadi di tengah-tengah masyarakat tidak pernah berkesudahan.*[21]

Satu hal lain yang penting dicatat dan diingatkan di sini ialah bahwa Qur'an dan Hadis adalah merupakan sumber peristilahan hukum (*mushthalahat al-fiqhiyyah/musthalahat al-ahkam; recht staal*) yang nyaris tidak pernah mengurang apalagi mengering dalam penggalian dan penemuan hukum. Dengan kalimat lain, hampir semua atau bagian terbesar dari istilah-istilah hukum Islam atau hukum-hukum syariat (*al-hukm al-islami/al-ahkam al-syar'iyyah*) yang digunakan dalam teks maupun konteks ilmu hukum Islam adalah istilah-istilah hukum baku yang diambil dari Al-Qur'an dan Al-Hadits itu sendiri.

Tambahan lagi, rerata istilah hukum dalam Qur'an justru memiliki makna ganda atau malahan multi makna (*musytarak*). Hanya sebagian kecil saja kosa-kata hukum Al-Qur'an yang tidak memiliki makna musytarak alias hanya bermakna tunggal. Peristilahan hukum Qur'an yang bersifat multi makna inilah di

21 *Muhammad Rawas Qal'ah-ji, Mausu'ah Fiqh Umar bin Al-Khaththab radhiya Allahu 'anhu*.

antara faktor yang turut membisa dan membiasakan hukum Islam benar-benar dinamis di samping luas, luwes dan *lawas* (abadi) sebagaimana ditegaskan sebelum ini.

## SUMBER HUKUM PENYERTA

Al-Syaikh Muhammad al-Khudhari Beik menyebutkan bahwa sumber hukum Islam (*mashadir al-ahkam*) adalah (1) Qur'an (2) Hadis (3) Ijma' dan (4) Qiyas.[22] Sementara sebagian lain ahli usul fikih seperti Muhammad al-Khudhari Beik juga menyebutkan demikian: *Adillah al-ahkam al-tafshiliyyah, ata*u *al-adillah al-tafshiliyyah li-al-syari'ah* adalah *Al-Kitab wa-al-Sunnah* serta *Al-Ijma' wa-al-Qiyas*. Abu Zahrah, yang menguraikan cukup panjang lebar tentang pendapat berbagai aliran mazhab teologi tentang sumber hukum Islam, menyebutkan tentang perbedaan sumber hukum Islam ini. Termasuk pendapat yang mengatakan bahwa sumber-sumber hukum itu pada dasarnya merujuk kepada sumber yang satu yakni *al-nushush* yang tidak lain dan tidak bukan adalah *Al-Kitab wa-Al-Sunnah*. Sementara sumber-sumber hukum yang lain-lain, itu tidak lebih hanya sebagai pancaran belaka dari keduanya (*Al-Kitab wa-Al-Sunnah*).[23] Beda lagi dengan Wahbah al-Zuhaili dan lain-lain yang memilah sumber hukum (*mashadir al-ahkam*) ke dalam kelompok sumber hukum asal dan kelompok sumber hukum penyerta yang diistilahkan pula dengan sebutan *al-adillah al-mukhtalaf fiha*.

Lebih jauh Al-Khudhari Beik nyatakan bahwa dalil-dalil syar'iyyah itu bisa dibedakan ke dalam dua macam, yakni (1) dalil-dalil yang merujuk kepada (dalil) nakli dan (2) dalil-dalil yang merujuk kepada rakyu. Pembagian atau pemilahan ini adalah pemilahan yang berdasarkan kepada dasar-dasar pendalilan (*ushul al-adillah*) itu sendiri; sebab, kalua tidak demikian halnya maka tidak akan bisa terjadi satu-kesatuan atau tali-temali dari kedua macam

22 Syeikh Muhammad al-Khudhari Beik, *Ushul al-Fiqhi*¸ h. 205.
23 Al-Imam Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 75.

dalil syar'iyyah ini mengingat keduanya saling membutuhkan atau saling ketergantungan ntara yang satu dengan yang lain. Simpulan demikian dapat dibuktikan melalui cara-cara pendalilan dengan dalil-dalil manqulat (*al-istidlal bi-almanqulat*) itu sendiri yang mau tidak mau harus melibatkan penalaran (akal), sementara pada saat yang bersamaan, penalaran (akal) juga tidak akan pernah dianggap syar'i (tidak diakui kesyar'iannya) manakala tidak berdasandar pada dalil nakli.[24]

Menyertai sumber-sumber hukum nakliah atau sumber-sumber asal (*mashadir al-ahkam al-ashliyyah)* sebagaimana yang sudah dibahas di atas, ialah apa yang lazim disebut dengan sumber-sumber hukum penyerta atau sumber-sumber hukum yang membersamai sumber hukum asal. Lazim diistilahkan dengan "*al-mashadir al-taba'iyyah* ." Berlainan dengan "*al-mashadir al-ashliyyah"* yang selain jumlahnya sangat sedikit (hanya Qur'an dan Hadis) eksistensinya juga telah disepakati oleh semua ahli hukum (*muttafaq 'alaih*), *al-mashadir al-taba'iyyah* yang jumlahnya terbilang banyak, juga eksistensi maupun penggunaannya sebagai dalil hukum (*adillah al-ahkam*) kerap diperdebatkan dan diperselisihkan. Inilah pula agaknya yang menyebabkan *mashadir al-ahkam al-taba'iyyah* lazim diistilahkan dengan sebutan sumber-sumber atau dalil-dalil hukum yang diperselisihkan (*mashadir al-ahkam* atau *adillah al-ahkam al-muhktalah fi-ha*).

Lepas dari perselisihan (khilafiah) ahli-ahli ushul fikih tentang penyebutan dan pemosisian istilah "*mashadir al-ahkam"* pada satu sisi dan "*adillah al-ahkam*" atau "*al-adillah al-tasyri'iyyah*" pada sisi yang lain, yang jelas telah lazim (lumrah) dalam hal penggunaan istilah "*mashadir al-ahkam"* dan/atau "*adillah al-tasyri"* pada sisi yang lain, yang jelas penggunaannya kerap atau malahan biasa dimaknai sama seperti sebeutan fikih, syariah dan/atau hukum Islam. Dalam pergaulan masyarakat hukum Islam secara umum; meskipun secara ilmiah akademik perbedaan antara keduanya bisa dibahas

24 Al-Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, h. 205.

lebih panjut. Namun, ibarat perbedaan dan perdebatan ahli-ahli usul fikih Islam tentang peringkat hukum fardhu dan hukum wajib sebagaimana dianut mazhab usul fikih Hanafiah dengan mazhab jumhur al-ushuliyyin (Mazhab Malikiah, Mazhab Syafi'iah, dan Mazhab Hanabilah) yang menyejajarkan atau malahan menyamakan antara keduanya (fardu dan wajib), namun dalam praktek – sekurang-kurangnya di Indonesia – nyaris tidak ada lagi pembedaan signifikan antara yang satu dengan yang lain.

Hasil akhir perenungan dan atau penelitian penulis, memastikan bahwa rerata dalil-dalil hukum Islam mulai dari ijmak, qiyas dan seterusnya secara langsung maupun tidak langsung semuanya terbit dari dan/atau mengacu kepada Al-Qur'an sebagai sumber dan sekaligus dalil hukum pertama, utama dan paling otentik. Tidak sebatas itu, mengingat Qur'an juga sekaligus merupakan induk bagi semua sumber-sumber hukum Islam yang lain-lain. Muhammad Al-Khudhari Beik memastikan bahwa Al-Kitab (Al-Qur'an) adalah keseluruhan syariat dan sekaligus sebagai tiang-pancangnya (*al-Kitab kulliyyatu al-syari'ah wa- 'umdatuha*).[25] Mengapa? Karena, dari Al-Qur'anlah terbit *Al-Hadits*, dan dari keduanya pula (Qur'an dan Hadis) kemudian terlahir hukum-hukum Islam (fikih), ilmu-ilmu hukum Islam (usul fikih), kaidah-kaidah hukum atau kaidah-kaidah fikih (*qawa'id al-ahkam* atau *al-qawa'id al-fiqhiyyah*) dan kaidah-kaidah usul fikih (*al-qawa'id al-ushuliyyah*) dan seterusnya dan seterusnya sebagaimana yang kita kenali dan manfaatkan di dalam menggeluti (kajian) ilmu hukum termasuk tentang penggalian dan/atau *istinbath al-ahkam*-nya.

Dalam pada itu, baik ayat hukum maupun matan Hadis hukum sebagaimana disuarakan kebanyakan ahli-ahli tafsir ahkam dan ahli-ahli hadis hukum, selain jumlahnya terbilang sedikit (terbatas), kebanyakan Qur'an dan bahkan Hadis hukum juga bersifat umum atau general (*kulliy; generale*) dalam memperkenalkan hukum.

25 Syaikh Muhammad Al-Khudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, h. 208.

Bisa dikatakan hanya sedikit saja ayat-ayat dan hadis-hadis ahkam tertentu yang penjelasannya tentang hukum bersifat detail (*juz'I* ; *detel*), terutama ayat-ayat dan/atau hadis-hadis hukum bidang ibadah dan hukum kewarisan (*fara'idh*). Dengan kalimat lain, rerata ayat dan hadis hukum hanya memuat prinsip-prinsip hukum yang bersifat dasar dan umum, tidak menjelaskannya dengan penjelasan yang bersifat detail apalagi yang bersifat administratif, teknis dan operasional. Pinjam istilah Syeikh Muhammad al-Khudhari Beik, *ta'rif al-Qur'an bi-al-ahkam aktsaruhu kulliyyun la-juz'iyyun*.[26] Simpulan yang sama kerap juga disampaikan ahli-ahli hukum Islam yang lain-lain meskipun dengan redaksi yang berbeda-beda, namun hakikatnya sama saja bahwa ayat-ayat hukum dan Hadis-Hadis hukum itu kebanyakan atau bagian terbesarnya bersifat kulli, tidak *juz'i* apalagi *tafshili*.

Sungguhpun demikian, tidak berarti ayat-ayat hukum dan hadis-hadis hukum tidak bisa difahami dengan secara jelas dan rinci, mengingat dalam hampir bahkan semua bidang hukum yang ada dalam Qur'an dan Hadis merupakan satu kesatuan hukum yang bersifat utuh dan menyeluruh. Penyebutan hukum Islam sebagai sebuah sistem hukum yang bersifat utuh dan menyeluruh, dapat kita buktikan keutuhannya baik secara teoretis maupun empiris. Terutama tatkala semua bidang hukum Islam dan kesatuan hukumnya tidak ada yang terlepas dari nilai-nilai ketuhanan yang selalu membersamai dan/atau disertakan di dalam sistem hukum itu sendiri.

Satu hal yang penting dicatat dan diingatkan di sini ialah bahwa Qur'an dan Hadis adalah merupakan sumber peristilahan hukum (*mushthalahat al-ahkam; recht staal*) yang nyaris tidak pernah mengurang apalagi mengering. Dengan kalimat lain, hampir semua atau bagian terbesar dari istilah-istilah hukum Islam atau hukum-hukum syariat (*al-ahkam al-syar'iyyah*) yang digunakan dalam teks maupun konteks ilmu hukum adalah istilah-istilah hukum baku yang

26 Syeikh Muhammad Al-Khudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, h. 212.

diambil dari Al-Qur'an dan Al-Hadits. Tambahan lagi, rerata istilah hukum dalam Qur'an justru memiliki makna ganda atau malahan multi makna (*musytarak*). Hanya sebagian kecil saja kalua tidak tepat dikatakan tidak ada sama sekali kata hukum yang tidak memiliki makna musytarak alias pengertian Tunggal. Kata musytarak ini pula di antara yang menajdikan hukum Islam benar-benar luas, luwes dan *lawas* (abadi) sebagaimana ditegaskan sebelum ini.

## MAQASID SYARIAH

Di antara hal penting atau malahan mendesak terkait dengan pembincangan penelitian hukum-hukum Islam ialah mengenali maqashid syariah dengan benar dan baik. Mengapa? Karena rerata ahli-ahli hukum Islam (*'ulama' ushul al-Fiqh*) telah seia-sekata bahwa utama dan pertama pembinaaan syariah adalah demi meraih kemaslahatan/kemanfaatan dan sekaligus menghalau al-Jundi, *Ahmiyyah al-Maqashi* dinyatakan 'Izz al-Din bin 'Abd al-Salam yang diamini banyak ahli-ahli usul fikih yang lain, bahwasanya hukum-hukum syariat itu disyariatkan Allah s.w.t. semata demi kemaslahatan hamba (*masha.lih al-'bad*). Setiap yang diperintahkan oleh syariat, dipastikan di dalamnya ada kemaslahatan ganda untuk kehidupan dunia dan akhirat; atau minimal satu kemaslahat; sementara dari setiap yang dilarang (diharamkan) syariat, dipastikan kalua di dalamnya ada kemafsadatan bagi keduanya (dunia – akhirat), atau minimal salah satunya.[27]

Lebih jauh dan lebih luas Al-Jundi paparkan bahwasanya "Tasyri' Islam (*al-tasyri' al-Islami*) itu untuk selamanya tidak akan pernah sunyi dari ketetapan tujuan atau cita-cita hukumnya yang tersebar dengan nama-namanya yang berbeda-beda seperti tujuan hukum, rahasisa hukum, hikmah hukum dan lain sebagainya. Sejatinya hal-

27 'Izz al-Din bin 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam*, 1/9; Samih 'Abd al-Wahhab al-Jundi, *Ahmiyyah al-Maqashid fi-al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Atsaruha fi-Fahm al-Nashshi wa-Istinbath al-Ahkam*, h. 8.

hal demikian (tujuan hukum, rahasia hukum dan hikmah hukum), tidak semata menjadi milik hukum Islam, akan tetapi juga ada dalam syariat-syariat samawi (*al-syari'ah al-samawiyyah*) terdahulu sebagaimana yang bisa dipelajari dari dalil-dalil hukum yang bisa dipercaya keqath'iannya (*al-adillah al-qath'iyyah*) yang memastikan bahwa Allah *'Azza wa-Jalla* tidak mungkin membuat segala sesuatu yang sia-sia (*'abats*)[28] sebagaimana tergambar dalam sejumlah ayat Qur'an[29] dan Hadis Nabi Muhammad s.a.w.

Maksud dari *Maqashid al-Syari'ah* sebagaimana dikemukakan 'Allal al-Fasi (1910-1974) ialah: tujuan dari (pensyariatan) syariah itu sendiri di samping mencari tahu tentang rahasia-rahasia yang telah Allah bentuk [lekatkan] pada setiap hukum dari hukum-huku syariah (*al-ghayatu minha wa-al-israr al-lati wadha'aha al-syari'u 'inda kulli hukmin min ahkamiha*.[30] Lihat pula ungkapan pakar-pakar syari'ah terdahulu (salaf) maupun ulama khalaf dan bahkan hingga pemikiran dan pendapat ulama-ulama syariah masa kini (kontemporer) yang jumlahnya kian tahun semakin banyak.

Termasuk ahli-ahli syariah Indonesia yang implementasi keilmuan – usul fikih/hukum Islamnya – tentu lebih mendekati atau lebih pas untuk memenuhi kebutuhan manusia Indonesia sendiri baik dalam hal kebutuhan yang bersifat produktif maupun konsumtif sebagaimana yang pernah penulis dalam Kata Pengantar di dalam buku ini. Terutama terkait dengan kebutuhan bangsa Indonesia terhadap kehadiran fatwa-fatwa Ulama Indonesia sendiri yang selain menguasasi hukum Islam (fikih Islam) dengan mumpuni, juga memiliki pwngwtahuan dan wawasan tersendiri tentang keindonesiaan.

---

28 Samih 'Abd al-Wahhab al-Jundi, *Ahmiyyah al-Maqashid fi-al-Syari'ah al-Islamiyyah*, 75.

29 Baca Q.S. Al-Dukhan [44]: 38-39 dan Al-Mu'minun [23]: 115.

30 'Allal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah aI-Islamiyyah wa-Makarimuha*, h. 7.

Konsep dan ajaran makasid syaria'ah dewasa ini dapat dikatakan benar-benar tidak hanya mendunia akan tetapi juga sudah membumi. Lagi pula tidak sebatas diperkenalkan dan/atau dikenali oleh kaum terpelajar dalam lingkungan Pendidikan tinggi keagamaan Islam (PTKIN) seperti yang terjadi pada dasawarsa 1960-an hingga 1980-an dalam mana konsep pemahaman Maqashid Syariah boleh dikatakan hanya dikelkan dan dikenali oleh sivitas akademika IAIN khususnya Fakultas Syariah. Kini, ilmu maqashid syariah tidak hanya sebatas ilmu agama yang hanya dikonsumsi oleh perguruan tinggi keagamaan Islam negeri (PTKIN) dalam hal ini UIN-IAIN-STAIN terutama fakultas/jurusan syariah, akan tetapi juga sudah menjadi konsumsi public semua sivitas akademikan PTKIN maupun PTKIS (Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Swasta). Terutama dalam lingkungan fakultas Syariah, Fakultas Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum serta Fakultas Ekonomi dalam hal ini Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI).

Posisi maqashid syariah sendiri dalam perkembangan selanjutnya tidak sebatas hanya cita hukum (*rehct idee*) sebagaimana di awal-awal permulaan lahir teori ini, akan tetapi juga sekaligus telah menjadi filosofi hukum Islam. Di antara yang berpendapat demikian adalah Jasser Auda dalam karyanya "*Maqasid al-Syariah As Philosophy of Islamic Law A Systems Aprproach*." Lebih jauh Jasser nyatakan: "*Maqasid al-Syari'ah are principles that provide answers to the above questions and similar questions about the Islamic law. Maqasid include the wisdoms behind rulings, such as 'enhancing social welfare,' which is one of the wisdoms behind charity, and 'developing consciousness of God' which is one of the wisdoms behind fasting.*"[31] Maqasid Syariah adalah prinsip-prinsip yang memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan terkait hukum islam. Maqasid Syariah memuat hikmah dibalik aturan yang ada. Misalnya penegakan kesejahteraan sosial

31 Jasser Auda, *Maqasid Al-Syariah As A Philosophy of Islamic Law A System Approach*, p. 1.

merupakan alasan utama dari pengeluaran 'charity', atau mengingat adanya Tuhan sebagai alasan atau hikmah dari pengharusan ibadah puasa.

Dari pemaparan umum dan garis besar tentang hukum Islam terutama dihubungkan dengan sumber dan/atau dalil-dalil hukum serta perangkat penggalian dan pembentukannya semisal kaidah-kaidah fikhiah/kaidah-kaidah hukum dan kaidah-kaidah usul fikih (usuliyah) yang secara umum dan keseluruhan harus merujuk kepada Qur'an dan Hadis atau Al-Kitab dan Al-Sunnah, bisa disimpulkan bahwa perkembangan hukum Islam terutama dewasa ini terbilang dinamis. Dinamika hukum Islam bisa dibuktikan oleh konsep-konsep ilmu hukumnya (usul fikih) dan serba dimungkinkan dengan menggunakan kaidah-kaidah hukumnya yang tidak saja kaya (banyak) akan tetapi juga sangat tajam dan selalu siap digunakan berijtihad sebagaimana yang seegeraa dijelaskan di bawah ini.

## IJTIHAD DAN ISTINBATH HUKUM BERIKUT MEKNISMENYA

Di atas pernah disinggung bahwa jumlah ayat dan hadis hukum itu relatif sedikit di samping kebanyakan penjelasan hukumnya yang bersifat general dan umum. Sementara persoalan yang terjadi di tengah-tengah keluarga, masyarakat luas dan apalagi di tengah-tengah kehidupan penduduk sebuah negara dan dunia yang selalu terjadi dengan silih berganti dan tidak henti-hentinya. Persis sebagaimana diungkapkan bahwa:

> Teks-teks keagamaan itu terbatas [jumlahnya] dan sudah berakhir; sementara peristiwa kehidupan dan problematikanya terus terjadi setiap hari dengan silih berganti sehingga tidak pernah terbatas dan tidak ada ujungnya.[32]

32 Muhammad Baltaji, *Manhaj 'Umar bin Al-Khaththab fi-al-Tasyri' Dirasah Musta'ibah li-Fiqh 'Umar wa-Tanzhimatihi,* h. 35.

Demi mengatasi keterbatasan teks-teks agama dan keagamaan pada satu sisi dan ketidak terbatasan persoalan (problem sosial) yang dihadapi pada saat-saat yang bersamaan, maka mutlak diperlukan kerja keras untuk melakukan penggalian dan penemuan hukum. Termasuk hukum progresif yang kahadirannya sangat dibutuhkan di era digitalisasi sekarang. Guna memenuhi semua tuntutan kebutuhan ini, sarananya adalah maksimalisasi ijtihad dan/atau istinbath hukum sebagaimana tersirat dan bahkan tersurat dalam Qur'an maupun Hadis Nabi Muhmammad s.a.w. Di antara ayat dan Hadis yang dimaksudkan adalah:

وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا

*Dan apabila datang kepada mereka suatu berita [urusan] tentang keamanan ataupun ketakutan, yang lalu mereka menyiarkannya. Dan kalua menyerahkannya kepada rasul dan ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (tentu akan dapat) mengetahuinya dari mereka (rasul dan ulil amri), Kalaulah tidak karena karunia dan Rahmat Allah kepada kamu semua, maka tentulah kamu akan mengikuti syaitan, kecuali sebagian saja (di antara kamu)* (Al-Nisa' [4]: 83).

Berkenaan dengan dorongan berijtihad, rasul Allah s.a.w. bersabda:

عن عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول :إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر(متفق عليه)

*Dari 'Amr bin al-Ash r.a., dia berkata (mengaku) bahwa dia pernah mendengar rasul Allah s.a.w. bersabda: "Apabila seorang hakim*

*menetapkan hukum (memutus perkara) kemudian dia berijtihad dan (hasil) ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala; dan apabila dia memutus perkara (hukum) kemudian dia berijtihad dan ternyata salah ijtihadnya, maka baginya satu pahala* (H.R. muttafaq 'alaih).[33]

Terhubung dengan teknik ijtihad sendiri yang diajarkan rasul Allah s.a.w. baik secara langsung maupun tidak langsung, bisa kita petik dari dialog interaktif antara Nabi Muhammad s.a.w. dengan Mu'adz bin Jabal r.a. Kedudukan Muhammad s.a.w. kala itu sebagai Nabi dan Rasul Allah yang merangkap sebagai Kepala Negara dan Kepala Pemerintahan, sementara Mu'adz bin Jabal sendiri dalah Hakim atau Kadi yang diangkat Nabi untuk menjadi hakim dan guru (agama) bahkan plus sebagai Amil Zakat di wilayah Yaman. Dialog interaktif dimaksud adalah sebagai berikut:

**DIALOG INTERAKTIF NABI MUHAMMAD S.A.W. DENGAN MU'ADZ BIN JABAL R.A.**

| | | |
|---|---|---|
| 1 | Nabi s.a.w. | Bagaimana cara Anda (Mu'adz) memutuskan hukum manakala diajukan sebuah perkara? |
| 2 | Mu'adz | Aku putuskan berdasarkan hukum yang ada dalam kitab Allah (Al-Qur'an). |
| 3 | Nabi s.a.w. | Kalau kamu tidak menjumpai ketentuan hukumnya dalam Qur'an? |
| 4 | Mu'adz | Akan aku putuskan berdasarkan hukum yang ada dalam Sunnah Rasul Allah; |
| 5 | Nabi s.a.w. | Kalau enggak juga kamu jumpai hukumnya baik dalam Al-Qur'an maupun dalam Al-Hadis? |
| 6 | Mu'adz | Aku akan berijtihad dengan (mengerahkan) kemampuan daya fikirku dengan seksama. |

33 Ibn Hajar al-'Asqalani, *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Hadis nomor 1413.

| | | |
|---|---|---|
| 7 | Rasul Allah s.a.w. | Menepuk/mengusap dada Mu'adz bin Jabal sambal berucap: alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang telah meridai utusan dari utusan Allah, pertnda Nabi Muhammad s.a.w. berbahagia memiliki hakim yang tidak saja cerdas, akan tetapi juga berintegiritas |

Ijtihad pada dasarnya adalah kerja fikir yang sistemis tentang hukum suatu masalah berdasarkan perangkat ilmu pengetahuan – terutama ilmu pengetahuan hukum – yang dilakukan dengan tulus, khusus, serius, dan fokus. Ijtihad dapat dikatakan sebagai produk pemikiran manusia – mujtahid - hakim – fakih – mufti -- dalam bidang hukum terhadap suatu masalah yang ketentuan hukumnya tidak secara jelas (eksplisit) disebutkan dalam Al-Qur'an dan/atau Al-Hadits. Selain ijtihad itu berfungsi sebagai sarana untuk menemukan hukum, ijtihad juga bisa difungsikan sebagai gerakan pembaruan hukum (*tajdid al-hukm*). Mengingat hukum dan pembaharuan hukum itu paling tidak sebagiannya dihasilkan atas kerja fikir manusia, maka dengan sendirinya pembaruan pemikiran akan terus terjadi. Kenapa? Karena, pembaruan pemikiran itu sendiri – termasuk pemikiran hukum Islam -- merupakan salah satu sunnah (tradisi) dari sekian banyak sunnah-sunnah yang ada dalam kehidupan manusia (*al-tajdid fi-al-fikr sunnatun min sunan al-hayah).*[34]

## CONTOH KASUS PERUBAHAN DAN PENGGANTIAN HUKUM

Ihwal perubahan hukum dan apalagi fatwa, bisa dikatakan sudah terjadi sejak di awal-awal kelahiran dan kehadiran hukum Islam ini sendiri. Bahkan dari generasi nabi yang satu ke generasi nabi yang lain. Kenyataan – perubahan hukum ini -- bisa dikatakan terjadi dengan sendirinya, tanpa harus ada paksaan apalagi kekerasan hukum. Paling sedikit diindikasikan dengan adanya konsep ajaran

34 Mahmud HamdyZafzuq, *al-Fikr al-Dini wa-Qadhaya al-'Ashr,* h. 11.

kaidah hukum yang mengatakan *syar'u man qablana,* konsep *nasikh – mansukh* dan lain-lain yang diperkenalkan dan diperkenankan dalam ilmu hukum Islam (usul fikih) itu sendiri. Bahkan dalam ketentuan hukum lama sebelum hukum Islam – katakanlah semisal hukum Yahudi – telah mengenal konsep *al-tabdil* (penggantian hukum). Apalagi manakala termasuk ke dalam pengertian hukum dalam ruang-lingkupnya yang luas adalah juga peraturan perundang-undangan negara di samping fatwa-fatwa ulama.

Manakala di zaman al-Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'I *rahimahullahu* dikenal sebutan *qaul qadim* (pendapat hukum terdahulu) dan *qaul jadid* (pendapat hukum yang baru) sebagaimana banyak dibahas para ahli, maka peraturan perundang-undangan bahkan konstitusi negara sekalipun banyak juga yang mengalami perubahan/amandemen bahkan penggantian. Termasuk Konsitusi Negara Indonesia yang dari tahun 1945 hingga tahun 1998 saja Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sudah mengalami beberapa kali pergantian yakni:

a. Periode 17 Agustus 1945 – 27 Desember 1949;
b. Periode 27 Desember 1949 – 17 Agustus 1950;
c. Periode 17 Agustus 1950 – 5 Juli 1959; dan
d. Periode 5 juli 1959 – 19 Oktober 1998.[35]

Lebih dari sekedar itu, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dapat dikatakan paling lama waktu pengamalannya dan sudah mengalami pergantian minimal 2 kali dengan Konstitusi RIS dan Undang-Undang Dasar Sementara (UUDS), kemudian dinyatakan berlaku kembali pada tahun 1959 dan seterusnya, namun terhitung sejak tanggal 19 Oktober tahun 1998 sampai tahun 2023 (saat buku ini ditulis) sudah mengalami amandemen (perubahan) sebanyak 4 kali, yaitu:

35 Muhammad Amin Suma, *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam & Peraturan Perundangan Lainnya di Negara Hukum Indonesia*, h. 6.

a. Amandemen I, 19 Oktober 1999;
b. Amandemen II, 18 Agustus 2000;
c. Amandemen III, 10 November 2001; dan
d. Amandemen IV 10 Agustus 2002.

Perubahan atau amandemen peraturan perundang-undangan hingga kepada tingkatan konstitusi yang merupakan hukum dasar bernegara dan berpemerintahan saja bisa diubah/diganti, maka logi hukumnya tentu apalagi peraturan perundang-undangan yang setingkat atau beberapa tingkat lebih rendah di bawah konstitusi. Karenanya, tidaklah mengherankan manakala dalam beberapa tahun atau malahan beberapa bulan saja bisa terjadi yang Namanya amandemen suatu undang-undang sebagaimana yang cukup banyak kita kenali. Apalagi terkait dengan fatwa-fatwa hukum. Termasuk dalam lingkungan hukum Islam sebagaimana pernah disinggung walau hanya sedikit (singkat) dalam uraian sebelum ini.

## KAIDAH HUKUM/KAIDAH FIKIH DAN KAIDAH USUL FIKIH/ USULIAH

Guna melakukan penggalian dan penemuan hukum Islam dari sumbernya yang utama dan otentik yang bersifat *al-nushushiyyah* atau *al-naqliyyah*, ahli-ahli hukum Islam telah memeroduk sekian banyak kaidah-kaidah fikhiah atau kaidah-kaidah hukum dan bahkan kaidah-kaidah usuliah. Sebagaimana pernah dilukiskan, hukum Islam atau fikih Islam adalah produk yang dihasilkan oleh ilmu usul fikih. Ilmu usul fikih sendiri dalam kerjanya memerlukan sarana dan prasarana ijtihad sebagaimana yang juga sudah Digambarkan di atas. Guna memepermudah mekanisme perijtihadan dan pengistinbatan hukum dari sumbernya yang bersifat nakliah itu diperlukan kaidah-kaidah hukum/fikih yang bersifat baku dan mudah digunakan. Ibarat kunci inggris yang bisa dimanfaatkan meskipun tidak berarti boleh

dan bahkan wajib dilarang untuk disalah-gunakan, maka kaidah-kaidah fikhiah dan kaidah-kaidah usuliah ini kunci inggrisnya.

Sayangnya, karena satu dan lain hal, pembahasan tentang kaidah fikhiah dan kaidah usuliah ini belum/tidak bisa dipaksakan utnuk dimuat di dalam buku ini. Semoga bisa disertakan dalam penerbitan berikutnya dan atau malahan dibuatkan tulisan tersendiri yang bersifat mandiri. Yang jelas, secara umum dan garis besar, pembahasan bagian pertama dari buku ini sedikit-banyak atau secara langsung dan tidak langsung, diharapkan bisa menjadi *guidance* bagi para pembacanya yang berminat hendak menggeluti ilmu-ilmu syariah dan kesyariahan mulai dari hal-hal yang bersifat teoretis maupun praktis. Untuk mengetahui lebih jauh dan lebih konkret tentang upaya dan praktek penemuan ilmu hukum Islam itu sendiri, dapat kita (penulis dan pembaca) baca lebih lanjut bagian demi bagian selanjutnya.

Yang pasti, tidak perlu diragukan lagi arti penting dan signifikansi dari keberadaan kaidah-kaidah hukum atau kaidah-kaidah fikhiah bahkan kaidah-kaidah usuliah yang dihasilkan oleh para ulama hukum Islam terdahulu dan generasi selanjutnya yang telah sukses melahirkan dan menghadirkan semua kaidah-kaidah ini dalam jumlah yang terbilang sangat banyak. Sayangnya, atas alasan satu dan lain hal terutama pertimbangan halaman buku dan beberapa lainnya, tidak sempat diuraikan lebih jauh apalagi rinci di dalam buku ini. Yang pasti, kitab isa membuka sekian banyak buku/kitab *qawa'id al-ahkam*, *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dan *qawa'id al-ushuliyyah dan seterusnya dan seterusnya.*

Demikian pembahasan dalam bagian pertama dari buku ini, semoga bernilai guna dan berhasil guna. Amin!

## REFERENSI

(Al)-Raghib al-Ashfahani (Al-'Allamah), *Mu'jam Mufradat li-Al-fazh al-Qur'an*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

'Abd al-'Aziz bin 'Ali bin 'Abd al-Rahman al-Rabi'ah, *Adillah al-Tasyri' al-Mukhtaf fi-al-Ihitijaj fi-ha (Al-Qiyas - Al-Istihsan – Al-Istishlah – Al-Istishhab),*

'Abd al-Karim Zaidan, *Al-Madkhal ila al-Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Baghdad – Irak: Maktabah al-Quds, cet. ke-1, 1412 H/1992.

'Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law,* Kuala Lumpur – Malaysia, A.S. Nurdin, cet. ke-6, 1422 H/2002.

'Ali Ahmad al-Nadwi, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah Mafhumuha - Nasy'atuha - Tathawwuruha - Adillatuha - Muhimmatuha - Tathbiqatiha*, Damsyiq: Dar al-Qalam, 1414H/1994 M.,

'Allal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Makarimuha, [t.k.],: Dar al-Gharab al-Islami,* 1993.

Al-'Utsaimin (Fadhilah al-Syaiykh al-'Allamah Muhammad bin Shalih), *Syarh Manzhumah Ushul al-Fiqh wa-Qawa'iduh*, Al-Qahirah – Mishr: Dar Ibn al-Jauzi, 11429 H/2008 M.

*Al-Qur'an Al-Karim*;

Al-Syathibi (Al-Hafizh al-Mujtahid Al-Imam Abi Ishaq Ibrahim bin Musa al-Lahmi), *Al-Muwafaqat fi-Ushul al-Ahkam,* Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, [t.th.].

Departemen/Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya.*

Ibn Hajar al-'Asqalani (Al-Hafizh), *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Surabaya – Indonesia: Syarikah Ahmad bin Dsa'ad bin Nabhan wa-Auladah, [t.th].

Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni*, Lubnan: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 2004.

Jasser Auda, *Maqashid Al-Syari'ah As Philosopphy of Islamic Law*, London – Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1429 H/2008 M.

L.J. Van Apeldoorn (Prof. Mr., Dr.), *Pengantar Ilmu Hukum, Jakarta, PT. Pradnya Paramita,* cet. ke-24, 1990.

Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Edisi Terlengkap*, Jakarta: Emir Cakrawala Islam, 2019.

Manna' al-Qaththan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Riyadh – Saudi Arabia: Maktabah al-Ma'arif, cet. ke-2, 1417 H/1996 M.

Muhammad Abu Zahrah (Al-Imam), *Ushul al-Fiqh*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr al-'Arabi, [t.th.].

Muhammad al-Khudhary Beik (Al-Syaikh), *Ushul al-Fiqh*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, cet. ke 7, 1389 H/1981 M.

Muhammad Amin Suma (Dr. Drs.), *Ijtihad Ibnu Taymiyyah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Muhammad Amin Suma (Prof., Dr., Drs., B.A., M.A., S.H., M.M), *'Ulumul Qur'an*, Depok – Jawa Barat: Rajawali Press, cet. ke-3, 2013.

Muhammad Amin Suma (Prof., Dr., Drs., B.A., M.A., S.H., M.M.) , *Pengantar Tafsir Ahkam*, Rajawali Press, cet. ke-2, 1995.

Muhammad Amin Suma (Prof., Dr., Drs., B.A., M.A., S.H., M.M.), *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam & Peraturan Pelaksanaan Lainnya di Negara Hukum Indonesia*, Jakarta: RajawaliPress, cet. ke-2, 2004.

Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taymiyyah Dalam Bidang Fikih Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.

Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfazh al-Qur'an*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, 1407 H/1987 M.

Samih 'Abd al-Wahhab al-Jundi, *Ahmiyyah al-Maqashid fi-al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Atsaruha fi-Fahm al-Nashshi wa-Istinbath al-Hukm,* Beirut – Lubnan, Muassasah al-Risalah Nasyirun, cet. ke-1, 1434 H/2013 M.

Satjipto Rahardjo (Prof. Dr.), *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, cet. ke-5, 2000.

Wahbah al-Zuhaili (Dr.), *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut – Lubnan: Dar al-Fikr, cet. ke-1, 1406 H/1986 M.

Tamyiz Mukharrom

# PERLINDUNGAN HAK ASASI MANUSIA DALAM KONTEKS HUKUM ISLAM

## Sebuah Perbandingan antara Indonesia dan Mesir

## PENDAHULUAN

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah prinsip-prinsip dasar yang melindungi martabat, kebebasan, dan hak-hak individu yang dimiliki oleh semua manusia tanpa memandang agama, ras, jenis kelamin, atau asal usul.[1] Meskipun HAM tidak selalu didefinisikan dan diinterpretasikan dengan cara yang sama di berbagai negara dan budaya, banyak negara telah mengadopsi pernyataan HAM dalam konstitusi atau hukum mereka.[2]

Dalam konteks Islam, konsep HAM dapat diinterpretasikan berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Namun, pemahaman dan implementasi HAM dalam hukum Islam dapat bervariasi antara negara-negara dengan mayoritas penduduk Muslim.[3] Untuk

1 Nur Asiah, "Hak Asasi Manusia Perspektif Hukum Islam," *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 15, no. 1 (2017): 55–66, https://doi.org/10.35905/diktum.v15i1.425.

2 Rusdin Muhalling, "Hak Asasi Manusia (ham) Perspektif Hukum Islam," *Al-'Adl* 11, no. 1 (January 1, 2018): 53–71, https://doi.org/10.31332/aladl.v11i1.1236.

3 Abdurrahman Kasdi, "Maqashid Syari'ah Dan Hak Asasi Manusia (Implementasi Ham Dalam Pemikiran Islam)," *JURNAL PENELITIAN* 8, no. 2 (September 27, 2014), https://doi.org/10.21043/jupe.v8i2.836.

membandingkan pemahaman HAM dalam hukum Islam di Indonesia dan Mesir,[4] berikut adalah beberapa poin yang dapat dipertimbangkan:

## KONSTITUSI DAN HUKUM DASAR

Baik Indonesia maupun Mesir memiliki konstitusi yang menyertakan prinsip-prinsip HAM. Mesir memiliki sejarah hukum Islam yang lebih kaya dan secara eksplisit menyatakan bahwa syariah adalah sumber utama hukumnya.[5] Di Indonesia, walaupun negara ini juga memiliki mayoritas penduduk Muslim, konstitusi lebih bersifat sekuler dan tidak secara eksplisit mencantumkan syariah sebagai sumber hukum utama.[6]

Penting untuk memahami perbedaan dalam konsep dan implementasi Hak Asasi Manusia (HAM) dalam konteks konstitusi dan hukum dasar di Indonesia[7] dan Mesir. Konstitusi adalah dokumen hukum yang mendasari struktur dan tata kerja suatu negara, sementara hukum dasar adalah dasar hukum yang mengatur hak-hak dan kewajiban warga negara.[8]

---

4 Asiah, "Hak Asasi Manusia Perspektif Hukum Islam."

5 Atu Karomah, "Konstitusi Dalam Islam," *Al Qisthas Jurnal Hukum Dan Politik* 7, no. 1 (2016): 67–79, https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqisthas/article/view/1597.

6 "Egypt and Islamic Sharia: A Guide for the Perplexed - Carnegie Endowment for International Peace," accessed September 12, 2023, https://carnegieendowment.org/2012/05/15/egypt-and-islamic-sharia-guide-for-perplexed-pub-48119.

7 "Konstitusi Indonesia Melindungi HAM Setiap Orang Termasuk WNA | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia," accessed September 12, 2023, https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=18835&menu=2.

8 "Hukum Hak Asasi Manusia by Rhona K.M. Smith, Dkk. (z-Lib.Org). Pdf," accessed September 12, 2023, https://jdih.situbondokab.go.id/barang/buku/13.%20Hukum%20Hak%20Asasi%20Manusia%20by%20Rhona%20K.M.%20Smith,%20dkk.%20(z-lib.org).pdf.

## 1. Konstitusi dan Hukum Dasar di Indonesia

Indonesia, sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim terbesar di dunia, memiliki konstitusi yang berusaha untuk mencapai keseimbangan antara nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip demokrasi sekuler. Konstitusi Indonesia, yang dikenal sebagai Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945), adalah dasar hukum tertinggi di negara ini. Meskipun Indonesia menganut Pancasila sebagai dasar negara yang mencakup nilai-nilai agama, termasuk nilai-nilai Islam, dalam Pembukaan UUD 1945, konstitusi ini tetaplah bersifat sekuler dalam struktur dan prinsip-prinsipnya.[9]

UUD 1945 menegaskan bahwa Indonesia adalah negara yang berdasarkan hukum (negara hukum) dan berdasarkan sistem demokrasi yang menganut kedaulatan rakyat. [10] Walaupun Pancasila sebagai falsafah dasar negara mencerminkan nilai-nilai agama, konstitusi secara tegas tidak menyatakan bahwa syariah adalah sumber hukum utama atau satu-satunya.[11] Sebagai hasilnya, Indonesia mengadopsi sistem hukum yang lebih beragam, termasuk sistem hukum umum, adat, dan hukum agama seperti hukum Islam dalam konteks perkawinan dan warisan.[12]

---

9 Edi Gunawan, "Relasi Agama Dan Negara," *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 10, no. 2 (November 24, 2017): 1–21, https://doi.org/10.35905/kur.v10i2.589.

10 "Internalisasi Nilai-Nilai Pancasila Dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan – Fakultas Hukum," accessed September 12, 2023, https://fh.umj.ac.id/internalisasi-nilai-nilai-pancasila-dalam-pembentukan-peraturan-perundang-undangan/.

11 "Demokrasi Dalam Negara Berdasarkan Hukum Pancasila Dan Masyarakat Islam | Al Qalam," accessed September 12, 2023, https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/390.

12 H. Mustaghfirin, "Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, Dan Sistem Hukum Islam, Menuju Sebagai Sistem Hukum Nasional Sebuah Ide Yang Harmoni," *Jurnal Dinamika Hukum* 11, no. 0 (March 12, 2011): 89–95, https://doi.org/10.20884/1.jdh.2011.11.Edsus.265.

**2. Konstitusi dan Hukum Dasar di Mesir**

Mesir, di sisi lain, memiliki sejarah yang panjang dalam menggabungkan hukum Islam ke dalam kerangka konstitusionalnya. Meskipun ada beberapa perubahan konstitusi selama beberapa dekade terakhir, konstitusi Mesir tahun 2014 adalah yang terbaru dan menyatakan bahwa syariah Islam adalah sumber hukum utama negara ini.[13]

Dalam konstitusi Mesir, syariah Islam ditafsirkan dan diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk hukum keluarga, pernikahan, perceraian, dan warisan. Ini mencerminkan pendekatan yang lebih ketat terhadap penerapan hukum Islam sebagai hukum nasional. Konstitusi Mesir juga mengakui kebebasan beragama, meskipun ada sejumlah kendala dalam pelaksanaannya di lapangan.[14]

Meskipun Indonesia dan Mesir memiliki konstitusi yang masing-masing mencerminkan hubungan mereka dengan nilai-nilai Islam, kedua negara ini memiliki pendekatan yang berbeda terhadap keseimbangan antara nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip demokrasi sekuler dalam kerangka hukum mereka. Perbandingan ini mencerminkan variasi dalam implementasi konsep HAM dalam konteks hukum Islam di berbagai negara.

## KEBEBASAN BERAGAMA

Mesir mengakui kebebasan beragama, tetapi kadang-kadang ada kontroversi terkait perlindungan hak-hak minoritas agama. Di Indonesia, ada beragam agama yang diakui dan dihormati, meskipun

13 Chibli Mallat, "Middle Eastern Constitutionalism," in *Philosophy of Nonviolence: Revolution, Constitutionalism, and Justice beyond the Middle East*, ed. Chibli Mallat (Oxford University Press, 2015), 0, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199394203.003.0011.

14 Mallat.

juga terdapat tantangan terkait toleransi agama di beberapa daerah.[15]

**1. Kebebasan Beragama di Indonesia**

Indonesia memiliki keragaman agama yang signifikan, termasuk mayoritas Muslim, Kristen, Hindu, Budha, dan agama-agama lainnya. Konstitusi Indonesia menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan. Negara ini mengakui dan menghormati berbagai agama yang ada, dan warga memiliki hak untuk mempraktikkan agama mereka dengan bebas.[16]

Namun, Indonesia juga memiliki tantangan terkait toleransi agama di beberapa daerah. Beberapa daerah di Indonesia menghadapi konflik antaragama dan sering kali ada tekanan terhadap minoritas agama, seperti kelompok Ahmadiyah dan komunitas Kristen di beberapa tempat. Beberapa kebijakan lokal dapat membatasi atau menghambat praktik agama minoritas.[17]

Meskipun ada perbedaan dalam implementasi kebebasan beragama di berbagai bagian Indonesia, pemerintah terus berusaha untuk mempromosikan toleransi agama dan memastikan perlindungan hak-hak minoritas agama sesuai dengan prinsip-prinsip konstitusi.[18]

---

15 humas, "Perlindungan Hak-hak Minoritas dan Kebebasan Beragama Tak Boleh Dikompromikan," *Universitas Islam Indonesia* (blog), December 18, 2019, https://www.uii.ac.id/perlindungan-hak-hak-minoritas-dan-kebebasan-beragama-tak-boleh-dikompromikan/.

16 Renata Christha Auli S.H, "Kebebasan Memeluk Agama dan Kepercayaan sebagai Hak Asasi Manusia - Klinik Hukumonline," hukumonline.com, accessed September 12, 2023, https://www.hukumonline.com/klinik/a/kebebasan-memeluk-agama-dan-kepercayaan-sebagai-hak-asasi-manusia-cl6556/.

17 S.H.

18 Biro Humas Kerjasama Hukum dan, "Pemerintah Jamin Perlindungan Kebebasan Beragama," web.kemenkumham.go.id, December 22, 2021, https://www.kemenkumham.go.id/berita-utama/pemerintah-jamin-perlindungan-kebebasan-beragama.

## 2. Kebebasan Beragama di Mesir

Mesir secara resmi mengakui kebebasan beragama dalam konstitusinya, dan warganya memiliki hak untuk mempraktikkan agama mereka sesuai dengan keyakinan pribadi masing-masing. Namun, terdapat beberapa tantangan dalam implementasi kebebasan beragama di Mesir. Beberapa tantangan ini melibatkan perlindungan hak-hak minoritas agama.[19]

Meskipun kebebasan beragama diakui dalam teori, beberapa kelompok agama minoritas, seperti umat Kristen Koptik, sering kali menghadapi diskriminasi dan tindakan kekerasan. Tindakan-tindakan intoleransi terhadap minoritas agama kadang-kadang terjadi, meskipun tidak selalu diizinkan atau didukung oleh pemerintah. Tantangan lain termasuk pembatasan dalam pembangunan gereja dan tempat ibadah non-Muslim. Penting untuk dicatat bahwa situasi ini dapat bervariasi tergantung pada lokasi geografis di Mesir, dan banyak warga Mesir yang mendukung kerukunan antaragama dan upaya untuk meningkatkan toleransi.[20]

Secara keseluruhan, baik Mesir maupun Indonesia mengakui kebebasan beragama dalam konstitusi mereka, tetapi tantangan dan permasalahan terkait perlindungan hak-hak minoritas agama tetap menjadi fokus penting dalam diskusi tentang HAM dan toleransi agama di kedua negara ini.

---

19 "Egypt," *United States Department of State* (blog), accessed September 12, 2023, https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/egypt/.

20 Amr Ezzat, "The Fundamental Rights of Baha'is: An Excellent Opportunity to Expand Religious Freedom in Egypt," *The Tahrir Institute for Middle East Policy* (blog), December 30, 2021, https://timep.org/2021/12/30/the-fundamental-rights-of-bahais-an-excellent-opportunity-to-expand-religious-freedom-in-egypt/.

## HUKUMAN MATI

Baik Indonesia maupun Mesir memiliki hukuman mati sebagai bagian dari hukum pidana mereka. Namun, implementasi hukuman mati dan sejauh mana hukuman ini diterapkan dalam kasus-kasus tertentu dapat berbeda.

**1. Hukuman Mati di Indonesia**: [21]

Hukuman mati adalah bagian dari hukum pidana Indonesia dan diterapkan dalam kasus-kasus tertentu. Indonesia memiliki beragam undang-undang yang mengatur penggunaan hukuman mati, terutama untuk tindak pidana yang dianggap sangat serius, seperti narkotika dan kejahatan terorisme. Namun, seiring berjalannya waktu, ada perkembangan signifikan dalam pandangan masyarakat dan pemerintah Indonesia terkait dengan hukuman mati.[22]

Pada tahun 2013, Indonesia menghadapi perhatian internasional yang besar ketika sejumlah tahanan terdakwa narkotika dieksekusi. Meskipun hukuman mati tetap ada dalam peraturan hukum, ada pergeseran dalam pendekatan pemerintah setelah kontroversi tersebut. Beberapa eksekusi dihentikan, dan pemerintah mengumumkan moratorium sementara terkait eksekusi hukuman mati untuk memberikan kesempatan untuk mempertimbangkan reformasi dalam sistem pidana. Dalam beberapa tahun terakhir, ada perdebatan aktif di Indonesia mengenai peluang untuk menghapuskan hukuman mati. Namun, sejauh ini, hukuman mati masih ada dalam hukum

21 "Mekanisme Hukuman Mati Di Indonesia | Oleh : Satria Perdana, S.H.,M.H. (20/2) - Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama," accessed September 12, 2023, https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/mekanisme-hukuman-mati-di-indonesia.

22 "Mekanisme Hukuman Mati Di Indonesia | Oleh : Satria Perdana, S.H.,M.H. (20/2) - Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama."

pidana Indonesia, dan implementasinya tetap bervariasi.[23]

**2. Hukuman Mati di Mesir:** [24]

Di Mesir, hukuman mati telah lama menjadi bagian dari sistem hukum pidana, dan terkadang diterapkan dalam kasus-kasus serius, termasuk kejahatan terorisme dan pembunuhan. Hukuman mati di Mesir sering kali dipandang sebagai hukuman yang keras, dan penggunaannya dapat menciptakan ketegangan dalam hubungan internasional. Sejarah penggunaan hukuman mati di Mesir telah menimbulkan kontroversi, terutama dalam kasus-kasus yang melibatkan tuduhan politik atau kasus yang menimbulkan perdebatan internasional. Periode politik yang berubah-ubah di Mesir telah memengaruhi penerapan hukuman mati.

Sementara hukuman mati tetap ada dalam hukum Mesir, ada juga suara-suara yang mendesak untuk mempertimbangkan reformasi dalam sistem hukum pidana dan perlindungan terhadap hak tahanan. Pada akhirnya, implementasi hukuman mati di Mesir dapat bergantung pada berbagai faktor, termasuk tekanan internasional dan perubahan dalam tatanan politik.

Perbandingan implementasi hukuman mati antara Indonesia dan Mesir mencerminkan perbedaan dalam pandangan masyarakat dan pendekatan pemerintah terhadap isu hukuman mati. Kedua negara ini menghadapi tantangan dan debat yang berkelanjutan seputar keberlanjutan dan relevansi hukuman mati dalam sistem hukum mereka.

---

23 Umar Anwar, "Penjatuhan Hukuman Mati Bagi Bandar Narkoba Ditinjau Dari Aspek Hak Asasi Manusia (analisa Kasus Hukuman Mati Terpidana Kasus Bandar Narkoba; Freddy Budiman)," *Jurnal Legislasi Indonesia* 13, no. 3 (May 4, 2018): 241–51, https://doi.org/10.54629/jli.v13i3.148.

24 "Capital Punishment in Egypt," in *Wikipedia*, July 3, 2023, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Capital_punishment_in_Egypt&oldid=1163209751.

## HUKUM KELUARGA

Di kedua negara, hukum keluarga didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Namun, terdapat perbedaan dalam tafsir dan aplikasi hukum keluarga antara Indonesia yang lebih pluralistik dan Mesir yang memiliki pendekatan yang lebih konservatif dalam beberapa kasus.

**1. Hukum Keluarga di Indonesia**

Di Indonesia, hukum keluarga didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, terutama untuk masyarakat Muslim. Hukum keluarga Islam, juga dikenal sebagai hukum syariah keluarga, mengatur berbagai aspek kehidupan keluarga, seperti pernikahan, perceraian, warisan, dan hak-hak keluarga lainnya. Namun, ada nuansa penting yang membedakan Indonesia dari negara-negara dengan pendekatan hukum syariah yang lebih konservatif.[25]

Salah satu aspek penting dari hukum keluarga di Indonesia adalah adanya pluralisme hukum. Selain hukum syariah, Indonesia juga mengakui sistem hukum adat untuk beberapa kelompok etnis tertentu.[26] Misalnya, di wilayah Aceh, hukum syariah diterapkan lebih ketat, sementara di tempat lain di Indonesia, hukum adat dan hukum umum memiliki peran yang lebih besar dalam mengatur urusan keluarga. Ini menciptakan keragaman dalam penerapan hukum keluarga di seluruh negeri.

Pentingnya pluralisme ini adalah pengakuan hak-hak individu dan perlindungan terhadap hak-hak perempuan

25 Moch. Al Farich Rahim, "Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia Melalui Kompilasi Hukum Islam," preprint (Open Science Framework, December 28, 2021), https://doi.org/10.31219/osf.io/wdt79.

26 Novinka Quddratul Ilmi, "Pluralisme Hukum Di Indonesia" (OSF Preprints, February 22, 2021), https://doi.org/10.31219/osf.io/9k5us.

dalam konteks pernikahan dan perceraian.[27] Beberapa upaya reformasi telah dilakukan untuk meningkatkan perlindungan terhadap hak-hak perempuan di bawah hukum keluarga Islam di Indonesia.

## 2. Hukum Keluarga di Mesir

Mesir, sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim, memiliki sistem hukum keluarga yang didasarkan pada hukum syariah Islam. Hukum keluarga di Mesir mengatur pernikahan, perceraian, warisan, dan masalah-masalah keluarga lainnya sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.[28] Namun, perbedaan signifikan terletak pada pendekatan konservatif yang lebih ketat yang diterapkan di beberapa kasus.

Mesir menerapkan hukum keluarga yang lebih konservatif, terutama dalam hal perceraian dan warisan. Beberapa pengadilan di Mesir menerapkan tafsir hukum Islam yang konservatif dalam kasus perceraian, yang dapat menguntungkan pihak laki-laki dalam beberapa situasi. Selain itu, dalam masalah warisan, hukum di Mesir sering kali memberikan bagian yang lebih kecil kepada perempuan dibandingkan dengan laki-laki, sesuai dengan tafsir tertentu dari hukum Islam.[29]

Meskipun hukum keluarga di Mesir didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, ada juga perdebatan dan upaya reformasi dalam rangka meningkatkan perlindungan hak-hak perempuan dan memperbaiki perundangan yang berhubungan dengan hukum keluarga.

---

27 Ahmad Chalabi, "Hak Asasi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Berbasis Al -Qur'an," *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20, no. 1 (June 16, 2020): 80–98, https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i1.156.

28 Nurinayah Nurinayah, "Hukum Keluarga Di Mesir," *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 2 (December 22, 2020): 93–108, https://doi.org/10.24239/familia.v1i2.9.

29 Nurinayah.

Perbandingan hukum keluarga antara Indonesia dan Mesir mencerminkan perbedaan dalam pendekatan dan tafsir hukum Islam dalam konteks pernikahan, perceraian, dan warisan. Sementara Indonesia mengadopsi pendekatan yang lebih pluralistik dengan perlindungan hak-hak individu yang lebih besar, Mesir memiliki pendekatan yang lebih konservatif dalam beberapa aspek hukum keluarga. Kedua negara ini menghadapi berbagai tantangan dan perdebatan dalam konteks hukum keluarga mereka untuk mencapai keseimbangan yang memadai antara tradisi, agama, dan perlindungan hak-hak individu.

## KEBEBASAN BERPENDAPAT DAN PERS

Mesir telah menghadapi kritik atas pembatasan kebebasan berpendapat dan pers dalam beberapa tahun terakhir. Di Indonesia, walaupun terdapat beberapa kendala terkait kebebasan berpendapat, lingkungan media relatif lebih bebas.[30]

### 1. Kebebasan Berpendapat dan Pers di Indonesia

Di Indonesia, kebebasan berpendapat dan pers memiliki lingkungan yang lebih bebas dibandingkan dengan beberapa negara lain di kawasan tersebut. Indonesia memiliki sejarah demokrasi yang kuat dan berkembang setelah era rezim otoriter yang panjang. Konstitusi Indonesia mengakui kebebasan berpendapat dan pers sebagai hak dasar yang dilindungi.[31]

Meskipun demikian, ada beberapa kendala terkait kebebasan berpendapat di Indonesia. Salah satu tantangan adalah adanya hukum pencemaran nama baik yang telah

30 "Ketentuan Kebebasan Berpendapat Dalam UUD | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia," accessed September 12, 2023, https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=16828.

31 "Ketentuan Kebebasan Berpendapat Dalam UUD | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia," accessed September 13, 2023, https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=16828.

digunakan untuk menuntut wartawan dan individu yang mengkritik pemerintah atau pejabat publik.[32] Selain itu, beberapa kasus penyerangan terhadap wartawan dan pembatasan akses media di daerah-daerah tertentu juga pernah terjadi. Meskipun ada tantangan ini, lingkungan media di Indonesia cenderung lebih bebas daripada di beberapa negara sekitarnya, dan ada sejumlah outlet media independen yang aktif dalam melaporkan berita dan menganalisis masalah sosial dan politik. Pemilihan umum yang berlangsung secara teratur juga merupakan wujud komitmen terhadap demokrasi dan kebebasan berpendapat.

**2. Kebebasan Berpendapat dan Pers di Mesir**

Di Mesir, masalah terkait kebebasan berpendapat dan pers telah menjadi topik yang kontroversial dalam beberapa tahun terakhir. Meskipun konstitusi Mesir mengakui kebebasan berpendapat, praktik di lapangan menunjukkan adanya pembatasan yang signifikan terhadap kebebasan tersebut. Terutama setelah peristiwa Revolusi Mesir tahun 2011, yang menggulingkan rezim Presiden Hosni Mubarak, masalah kebebasan berpendapat dan pers menjadi pusat perhatian.[33]

Pemerintahan yang mengikuti revolusi tersebut telah mengeluarkan undang-undang yang memberikan otoritas untuk menindak tegas media independen dan opini yang kritis terhadap pemerintah. Pengamat hak asasi manusia dan kelompok pemantau independen telah melaporkan adanya penangkapan dan pengadilan terhadap wartawan, aktivis, dan individu yang mengkritik pemerintah. Penghapusan atau pemblokiran situs web dan platform media sosial

32 "Ketentuan Kebebasan Berpendapat Dalam UUD | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia."

33 "Less Press Freedom than Ever in Egypt, 10 Years after Revolution | RSF," January 22, 2021, https://rsf.org/en/less-press-freedom-ever-egypt-10-years-after-revolution.

yang mengkritik juga telah menjadi masalah dalam rangka mengendalikan narasi di masyarakat.[34]

Pemerintah Mesir telah berargumen bahwa tindakan ini dilakukan untuk menjaga stabilitas dan keamanan nasional, tetapi kritik dari dalam dan luar negeri menyebutkan bahwa ini merupakan pelanggaran terhadap kebebasan berpendapat dan pers yang melanggar hak asasi manusia.

Secara keseluruhan, perbandingan antara Mesir dan Indonesia dalam hal kebebasan berpendapat dan pers menunjukkan perbedaan signifikan dalam pengakuan dan pelaksanaan hak-hak ini. Mesir telah menghadapi kritik keras terkait pembatasan yang signifikan terhadap kebebasan berpendapat dan pers, sementara Indonesia, meskipun memiliki tantangan, masih memiliki ruang yang lebih besar untuk media independen dan ekspresi publik.

## PERLINDUNGAN TERHADAP HAK-HAK PEREMPUAN

Baik Indonesia maupun Mesir telah mengadopsi langkah-langkah untuk melindungi hak-hak perempuan. Mesir memiliki sejarah panjang dalam hal ini, sedangkan Indonesia memiliki beragam undang-undang yang mendukung hak-hak perempuan.

### 1. Perlindungan Terhadap Hak-Hak Perempuan di Indonesia

Indonesia telah mengadopsi berbagai undang-undang dan kebijakan yang mendukung perlindungan hak-hak perempuan. Salah satu landasan penting dalam perlindungan hak-hak perempuan di Indonesia adalah Pancasila dan konstitusi yang mengakui persamaan hak antara pria dan perempuan.[35]

34 "Egypt: Freedom on the Net 2022 Country Report," Freedom House, accessed September 13, 2023, https://freedomhouse.org/country/egypt/freedom-net/2022.

35 "Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak," accessed September 13, 2023, https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1437/5-hak-hak-utama-perempuan.

Di Indonesia, terdapat beragam undang-undang yang berkaitan dengan hak-hak perempuan, termasuk Undang-Undang tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Undang-Undang tentang Perlindungan Saksi dan Korban. Pemerintah Indonesia juga telah mengeluarkan berbagai peraturan dan kebijakan yang mendukung kesetaraan gender dan hak-hak perempuan di berbagai sektor, termasuk pendidikan dan ketenagakerjaan.[36]

Indonesia juga memiliki lembaga seperti Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) yang berperan dalam memantau dan melaporkan pelanggaran hak-hak perempuan. Selain itu, berbagai organisasi masyarakat sipil dan aktivis perempuan di Indonesia aktif dalam mempromosikan kesetaraan gender dan melindungi hak-hak perempuan.[37]

Namun, tantangan dalam perlindungan hak-hak perempuan di Indonesia juga masih ada. Masih terdapat masalah kekerasan dalam rumah tangga, pekerja seks komersial, serta isu-isu sosial dan budaya lainnya yang dapat memengaruhi hak-hak perempuan.

**2. Perlindungan Terhadap Hak-Hak Perempuan di Mesir**

Mesir memiliki sejarah yang panjang dalam hal perlindungan hak-hak perempuan, terutama dalam konteks hukum keluarga. Namun, dalam beberapa kasus, implementasinya mungkin belum sepenuhnya mencerminkan

36 "UU PKDRT, Antara Terobosan Hukum Dan Fakta Pelaksanaannya," accessed September 13, 2023, https://ditjenpp.kemenkumham.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=651:uu-pkdrt-antara-terobosan-hukum-dan-fakta-pelaksanaannya&catid=101&Itemid=181&lang=en.

37 "Siaran Pers," Komnas Perempuan | Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, accessed September 13, 2023, https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-tentang-perempuan-berhadapan-dengan-hukum.

perlindungan yang seharusnya diberikan kepada perempuan.[38]

Di Mesir, hukum keluarga didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, dan ada sejumlah undang-undang yang mengatur perkawinan, perceraian, dan hak-hak perempuan dalam konteks keluarga. Salah satu contoh penting adalah undang-undang yang mengatur usia minimum pernikahan untuk perempuan, yang telah diangkat menjadi usia yang lebih tinggi untuk mengatasi pernikahan anak-anak. Mesir juga telah memperkenalkan undang-undang untuk melindungi perempuan dari kekerasan dalam rumah tangga.[39]

Namun, implementasi hukum dan kebijakan sering kali menghadapi kendala dan tantangan di Mesir. Beberapa tindakan diskriminatif dalam hukum keluarga dan warisan masih ada, yang memengaruhi hak-hak perempuan dalam hal kepemilikan dan hak-hak warisan. Selain itu, pengadilan sering kali memberikan putusan yang kurang adil terhadap perempuan dalam kasus-kasus perceraian atau hak asuh anak.[40]

Meskipun telah ada langkah-langkah positif dalam perlindungan hak-hak perempuan di Mesir, masih banyak pekerjaan yang harus dilakukan untuk memastikan bahwa hak-hak perempuan sepenuhnya diakui dan dihormati dalam praktik.

Secara keseluruhan, baik Indonesia maupun Mesir telah mengambil langkah-langkah untuk melindungi hak-hak perempuan dalam berbagai bidang. Namun, tantangan yang berbeda mungkin masih ada di masing-masing negara, dan implementasi undang-undang dan kebijakan yang ada perlu terus dipantau dan diperbaiki

38 Elizabeth Arrott, "Pasca Revolusi, Hak Perempuan Mesir Masih Terpinggirkan," VOA Indonesia, January 4, 2013, https://www.voaindonesia.com/a/pasca-revolusi-hak-perempuan-mesir-masih-terpinggirkan/1577358.html.

39 Nurinayah, "Hukum Keluarga Di Mesir."

40 Nurinayah.

untuk memastikan hak-hak perempuan diakui dan dihormati sepenuhnya.

## PENUTUP

Dalam perbandingan antara Indonesia dan Mesir dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM) dalam konteks hukum Islam, terlihat perbedaan signifikan dalam pendekatan dan implementasi HAM di kedua negara ini. Pertama, perbedaan dalam konstitusi dan hukum dasar menjadi faktor utama yang mempengaruhi pendekatan terhadap HAM. Mesir secara eksplisit mencantumkan syariah sebagai sumber utama hukumnya, sementara Indonesia memiliki konstitusi yang lebih bersifat sekuler. Ini mencerminkan perbedaan dalam hubungan antara nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip demokrasi sekuler dalam struktur hukum masing-masing negara.

Kedua, dalam hal kebebasan beragama, Indonesia menunjukkan pendekatan yang lebih inklusif terhadap beragam agama yang diakui dan dihormati. Meskipun ada tantangan terkait toleransi agama di beberapa daerah, prinsip-prinsip Pancasila mencerminkan semangat untuk mendukung kerukunan antaragama. Di sisi lain, Mesir menghadapi beberapa kendala dalam melindungi hak-hak minoritas agama meskipun mengakui kebebasan beragama dalam teori. Ketiga, hukuman mati adalah bagian dari hukum pidana di kedua negara ini, tetapi implementasinya bervariasi. Indonesia telah mengalami pergeseran pendekatan terkait hukuman mati setelah kontroversi eksekusi pada tahun 2013, sementara Mesir terus menerapkan hukuman mati sebagai bagian dari sistem hukum pidananya. Perbandingan ini mencerminkan perdebatan yang berkelanjutan tentang relevansi hukuman mati dalam sistem hukum.

Keempat, hukum keluarga di kedua negara didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, tetapi perbedaan tafsir dan pendekatan

memengaruhi perlindungan hak-hak individu, terutama hak-hak perempuan. Indonesia mengadopsi pendekatan yang lebih pluralistik dengan pluralisme hukum yang memungkinkan hak-hak perempuan lebih banyak diakui, sementara Mesir cenderung menerapkan tafsir yang lebih konservatif dalam beberapa aspek hukum keluarga. Terakhir, dalam hal kebebasan berpendapat dan pers, Mesir telah menghadapi kritik karena pembatasan yang signifikan, sedangkan Indonesia memiliki lingkungan media yang lebih bebas meskipun ada beberapa kendala.

Sementara kedua negara telah mengambil langkah-langkah untuk melindungi hak-hak perempuan, masih ada tantangan yang perlu diatasi. Implementasi HAM dalam praktik juga perlu terus dipantau dan diperbaiki di kedua negara. Secara keseluruhan, perbandingan antara Indonesia dan Mesir dalam perspektif HAM dalam konteks hukum Islam menggambarkan berbagai perbedaan yang mencerminkan beragam tantangan dan upaya di masing-masing negara untuk mencapai keseimbangan yang sesuai antara nilai-nilai agama, tradisi, dan perlindungan hak-hak individu.

## REFERENSI

Anwar, Umar. "Penjatuhan Hukuman Mati Bagi Bandar Narkoba Ditinjau Dari Aspek Hak Asasi Manusia (analisa Kasus Hukuman Mati Terpidana Kasus Bandar Narkoba; Freddy Budiman)." *Jurnal Legislasi Indonesia* 13, no. 3 (May 4, 2018): 241–51. https://doi.org/10.54629/jli.v13i3.148.

Arrott, Elizabeth. "Pasca Revolusi, Hak Perempuan Mesir Masih Terpinggirkan." VOA Indonesia, January 4, 2013. https://www.voaindonesia.com/a/pasca-revolusi-hak-perempuan-mesir-masih-terpinggirkan/1577358.html.

Asiah, Nur. "Hak Asasi Manusia Perspektif Hukum Islam." *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum* 15, no. 1 (2017): 55–66. https://doi.org/10.35905/diktum.v15i1.425.

"Capital Punishment in Egypt." In *Wikipedia*, July 3, 2023. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Capital_punishment_in_Egypt&oldid=1163209751.

Chalabi, Ahmad. "Hak Asasi Perempuan Dalam Hukum Keluarga Berbasis Al -Qur'an." *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an* 20, no. 1 (June 16, 2020): 80–98. https://doi.org/10.53828/alburhan.v20i1.156.

"Demokrasi Dalam Negara Berdasarkan Hukum Pancasila Dan Masyarakat Islam | Al Qalam." Accessed September 12, 2023. https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/390.

"Egypt and Islamic Sharia: A Guide for the Perplexed - Carnegie Endowment for International Peace." Accessed September 12, 2023. https://carnegieendowment.org/2012/05/15/egypt-and-islamic-sharia-guide-for-perplexed-pub-48119.

Ezzat, Amr. "The Fundamental Rights of Baha'is: An Excellent Opportunity to Expand Religious Freedom in Egypt." *The Tahrir Institute for Middle East Policy* (blog), December 30, 2021. https://timep.org/2021/12/30/the-fundamental-rights-of-bahais-an-excellent-opportunity-to-expand-religious-freedom-in-egypt/.

Freedom House. "Egypt: Freedom on the Net 2022 Country Report." Accessed September 13, 2023. https://freedomhouse.org/country/egypt/freedom-net/2022.

Gunawan, Edi. "Relasi Agama Dan Negara." *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan* 10, no. 2 (November 24, 2017): 1–21. https://doi.org/10.35905/kur.v10i2.589.

"Hukum Hak Asasi Manusia by Rhona K.M. Smith, Dkk. (z-Lib.Org). Pdf." Accessed September 12, 2023. https://jdih.situbondokab.go.id/barang/buku/13.%20Hukum%20Hak%20Asasi%20Manusia%20by%20Rhona%20K.M.%20Smith,%20dkk.%20(z-lib.org).pdf.

humas. "Perlindungan Hak-hak Minoritas dan Kebebasan Beragama Tak Boleh Dikompromikan." *Universitas Islam Indonesia* (blog), December 18, 2019. https://www.uii.ac.id/perlindungan-hak-hak-minoritas-dan-kebebasan-beragama-tak-boleh-dikompromikan/.

Ilmi, Novinka Quddratul. "Pluralisme Hukum Di Indonesia." OSF Preprints, February 22, 2021. https://doi.org/10.31219/osf.io/9k5us.

"Internalisasi Nilai-Nilai Pancasila Dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan – Fakultas Hukum." Accessed September 12, 2023. https://fh.umj.ac.id/internalisasi-nilai-nilai-pancasila-dalam-pembentukan-peraturan-perundang-undangan/.

Karomah, Atu. "Konstitusi Dalam Islam." *Al Qisthas Jurnal Hukum Dan Politik* 7, no. 1 (2016): 67–79. https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqisthas/article/view/1597.

Kasdi, Abdurrahman. "Maqashid Syari'ah Dan Hak Asasi Manusia (Implementasi Ham Dalam Pemikiran Islam)." *JURNAL PENELITIAN* 8, no. 2 (September 27, 2014). https://doi.org/10.21043/jupe.v8i2.836.

"Kementerian Pemberdayaan Perempuan Dan Perlindungan Anak." Accessed September 13, 2023. https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/31/1437/5-hak-hak-utama-perempuan.

Kerjasama, Biro Humas, Hukum dan. "Pemerintah Jamin Perlindungan Kebebasan Beragama." web.kemenkumham.go.id, December 22, 2021. https://www.kemenkumham.go.id/berita-utama/pemerintah-jamin-perlindungan-kebebasan-beragama.

"Ketentuan Kebebasan Berpendapat Dalam UUD | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia." Accessed September 12, 2023. https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=16828.

"Ketentuan Kebebasan Berpendapat Dalam UUD | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia." Accessed September 13, 2023. https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=16828.

Komnas Perempuan | Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan. "Siaran Pers." Accessed September 13, 2023. https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-tentang-perempuan-berhadapan-dengan-hukum.

"Konstitusi Indonesia Melindungi HAM Setiap Orang Termasuk WNA | Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia." Accessed September 12, 2023. https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=18835&menu=2.

"Less Press Freedom than Ever in Egypt, 10 Years after Revolution | RSF," January 22, 2021. https://rsf.org/en/less-press-freedom-ever-egypt-10-years-after-revolution.

Mallat, Chibli. "Middle Eastern Constitutionalism." In *Philosophy of Nonviolence: Revolution, Constitutionalism, and Justice*

*beyond the Middle East*, edited by Chibli Mallat, 0. Oxford University Press, 2015. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199394203.003.0011.

"Mekanisme Hukuman Mati Di Indonesia | Oleh : Satria Perdana, S.H.,M.H. (20/2) - Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama." Accessed September 12, 2023. https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/publikasi/artikel/mekanisme-hukuman-mati-di-indonesia.

Muhalling, Rusdin. "Hak Asasi Manusia (ham) Perspektif Hukum Islam." *Al-'Adl* 11, no. 1 (January 1, 2018): 53–71. https://doi.org/10.31332/aladl.v11i1.1236.

Mustaghfirin, H. "Sistem Hukum Barat, Sistem Hukum Adat, Dan Sistem Hukum Islam, Menuju Sebagai Sistem Hukum Nasional Sebuah Ide Yang Harmoni." *Jurnal Dinamika Hukum* 11, no. 0 (March 12, 2011): 89–95. https://doi.org/10.20884/1.jdh.2011.11.Edsus.265.

Nurinayah, Nurinayah. "Hukum Keluarga Di Mesir." *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 2 (December 22, 2020): 93–108. https://doi.org/10.24239/familia.v1i2.9.

Rahim, Moch. Al Farich. "Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia Melalui Kompilasi Hukum Islam." Preprint. Open Science Framework, December 28, 2021. https://doi.org/10.31219/osf.io/wdt79.

S.H, Renata Christha Auli. "Kebebasan Memeluk Agama dan Kepercayaan sebagai Hak Asasi Manusia - Klinik Hukumonline." hukumonline.com. Accessed September 12, 2023. https://www.hukumonline.com/klinik/a/kebebasan-memeluk-agama-dan-kepercayaan-sebagai-hak-asasi-manusia-cl6556/.

United States Department of State. "Egypt." Accessed September 12, 2023. https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/egypt/.

"UU PKDRT, Antara Terobosan Hukum Dan Fakta Pelaksanaannya." Accessed September 13, 2023. https://ditjenpp.kemenkumham.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=651:uu-pkdrt-antara-terobosan-hukum-dan-fakta-pelaksanaannya&catid=101&Itemid=181&lang=en.

Yusdani

# PEMBARUAN HUKUM ISLAM DI KAWASAN BALKAN KAJIAN AWAL PEMIKIRAN KEAGAMAAN HUSEIN DOZO

## A. Pendahuluan

Tulisan ini mengkaji dinamika pemikiran keislaman dan hukum Islam di kawasan Balkan dengan fokus pada pemikiran pembaruan yang digagas oleh Husein Dozo (1912-1982). Cendekiawan ini dapat dikatakan sebagai salah seorang cendekiawan Muslim Bosnia paling menonjol dalam dua abad terakhir. Pemikiran Husein Dozo lahir pada saat tantangan baik secara eksternal dan internal umat Islam Balkan yang begitu kompleks dan luar biasa. Oleh karena itu, Dozo menjadikan tujuan utama gagasannya untuk menafsirkan kembali ajaran Islam karena kebenaran dan realitas agamanya tidak relevan lagi. Dan memang, dengan banyak karyanya dan keterlibatan serta upaya ilmiah lainnya, Husein Dozo mewakili contoh langka dan berharga dari seorang cendekiawan Muslim asli Balkan yang menyadari dampak modernitas terhadap masa depan Islam di Balkan.

Tokoh ini dengan lantang menyuarakan ijtihad dan menentang dogmatisme dan pemikiran hukum Islam yang kaku. Tanpa ragu-ragu Dozo mempromosikan perlunya pemikiran bebas dan

mendorong penelitian kritis terhadap pemahaman sumber dan teks keagamaan. Dia percaya bahwa Islam terutama adalah nalar agama dan berusaha untuk menggugat stagnasi perkembangan tafsir, fikih, dan teologi, dan agar Islam atau hukum Islam dapat diterima oleh alam pikiran manusia modern. Pendekatannya ada dua: pertama, kembali ke sumber asli syariat untuk memahami pesan esensial Islam, dan kemudian mengadaptasikannya dalam situasi kehidupan kontemporer. Hal ini penting untuk dilakukan interpretasi yang tepat dan penerapan ajaran kitab suci Alquran dalam konteks sosio-ekonomi, sosio-politik dan sosio-kultural masyarakat masa kini, terutama dalam konteks muslim Balkan.[1]

Publikasi karya-karyanya merupakan sarana utama Dozo dalam mengkomunikasikan ide-ide pembaruannya kepada masyarakat luas dan terutama bagi kalangan akademisi. Lebih dari dua ratus lima puluh karya-karyanya telah diterbitkan. Hal ini menunjukkan bahwa Dozo adalah seorang penulis yang sangat produktif. Karya-karyanya tampak ditulis dengan gaya yang begitu komunikatif. Ruang lingkup tulisan-tulisannya, Dozo mencakup spektrum topik yang luas, semuanya membahas posisi Islam tidak hanya dari sudut pandang etika dan spiritual tetapi juga dari sudut pendidikan dan sosiologis yang sesuai dengan realitas dan kebutuhan masyarakat muslim Balkan.

Dari berbagai karyanya, yang paling menonjol adalah upaya pembaruan dalam bidang hukum Islam (fikih) dan tafsir Al-Qur'an (tafsīr). Misalnya, tafsirnya terhadap Al-Qur'an menandai cara baru untuk memahami dan menafsirkan pesan Al-Qur'an di kawasan Balkan. Dozo melihat dalam Al-Qur'an dasar-dasar doktrin Islam bagi manusia sebagai hamba Tuhan mengandung ajaran hak individu, kebebasan, perdamaian, dan keadilan sosial.

1 Sejad Mekic, "Dynamics of Islamic Thought in the Balkan Region: A Critical Study on Husein's Dozo Modernist and Reformist Thought" dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* (IJIIS) Vol. 5 No. 1 September 2021,

Fondasi epistemologi dan metodologi hukum Islam Dozo muncul dalam pembahasannya tentang konsep ijtihād. Dozo menganggap praktik ijtihād sebagai sarana utama untuk menghidupkan kembali hukum Islam dan mengadaptasikannya dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Adaptasi hukum Islam ini dengan keadaan kehidupan modern dan praktik ijtihād yang terus-menerus dengan maksud untuk mewujudkan tujuan memajukan Islam.[2]

Husein Dozo dapat dikatakan merupakan pendukung terpenting pemikiran pembaruan Islam dan terutama hukum Islam pada paruh kedua abad ke-20 di Balkan. Sebagai seorang cendekiawan Muslim yang hidup dalam masyarakat Eropa, sekuler, multi-agama, dan multi-budaya, Dozo dan karya-karyanya memberikan penjelasan sangat menarik dan dinamis untuk pengembangan interpretasi Islam dan terutama hukum Islam yang inovatif. Selain itu, dalam karya ilmiah Dozo, ditujukan untuk para akademisi, peneliti, dan masyarakat umum untuk memposisikan dan mengisi suara Islam Eropa khususnya di kawasan Balkan sebagai bekas bagian negara Komunis yang belum diartikulasikan secara komprehensif. Tulisan-tulisan Dozo tentang Islam pada umumnya dan fatwa-fatwanya pada khususnya, terus dipublikasikan di negeri-negeri Balkan hingga saat ini.

## B. Kerangka Metodologi Husein Dozo

Sebagaimana hal kajian seorang tokoh, dalam studi ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya sejarah sebagai sebuah pendektan. Oleh karena itu, dalam mengkaji pemikiran Husein Dozo, yang perlu diperhatikan adalah:

1. Menguak pemikiran Husein Dozo sebagaimana terekam dalam karya-karya tulisnya.
2. Dikaji pula biografi Husein Dozo.

2 *Ibid*.

3. Memahami korelasi antara ide-ide yng tertuang dalam karya-karyanya dengan aktivitas keilmuannya. [3]

Pendekatan studi Husein Dozo tersebut di atas dapat juga disebut dengan *three dimensional approaches*. Dalam kaitan ini, ada tiga hal yang perlu diperhatikan:

1. Perlu memberikan perhatian yang cukup terhadap pemikiran para sarjana muslim yang mempengaruhinya.
2. Bagaimana respons pemikiran Husein Dozo terhadap ide-ide baru yang muncul di tengah masyarakat.
3. Seorang peneliti harus mempunyai bekal yang cukup tentang ajaran Islam itu sendiri.[4]

Studi ini bertujuan untuk menganalisa secara deskriptif dan interpretatif nalar hukum Islam dan ke Balkanan tokoh muslim yaitu Husein Dozo dengan tiga fokus bahasan: *pertama,* pandangan tokoh ini terhadap kondisi obyekyif masyarakat di kawasan Balkan; *kedua,* visi keislaman tokoh ini; *ketiga*, tawaran tokoh ini menjawab berbagai persoalan umat Islam di Balkan. Untuk menganalisis nalar keislaman dan ke Balkanan tokoh ini digunakan metode kritik nalar yang dirumuskan oleh Muhammad Abid al-Jabiri. Al-Jabiri, epistemolog asal Maroko, membagi pemikiran menjadi dua kategori: *pertama,* pemikiran sebagai metode (alat); *kedua,* pemikiran sebagai produk (hasil).[5] Dengan asumsi bahwa keduanya saling berhubungan. Setiap metode (alat) melahirkan bentuk pemikiran tertentu, sebagaimana setiap produk pemikiran tertentu pasti lahir dari metode tertentu.

Jika menggunakan metode kritis, hasil pemikiran tokoh ini juga pasti bersifat kritis, dan jika menggunakan metode deskriptif, hasil

3 Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar, (Berkeley: Mizan Press, 1979), terutama Bab II," Approaches to the Understanding of Islam, 39-69.

4 John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (Boulder Colorado: Westview Press,1982), 2-4.

5 Muhammad "Abid Al-Jabiri, *Takwin Aql al-Arabi* (Beirut: Markazu al-Tsaqafi al-Arabiy, 1991), 11-13.

pemikirannya juga bersifat deskriptif. Pemikiran sebagai metode (alat) biasanya disebut dengan istilah nalar *(al-aql)*. Pengertian sederhana dari nalar *(al-aql)* adalah suatu "kumpulan aturan dan hukum berpikir yang diberikan oleh suatu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan."[6] Menurut Jabiri, pemikiran sebagai nalar (metode atau alat) *(al-aql)* terbagi menjadi dua kategori; pertama, nalar pembentuk (*al-aql al-mukawwin*). Nalar kategori ini disebut juga nalar *(al-aql)* murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai nalar *(al-aql)* tersebut. Kedua, nalar terbentuk *(al-aql al-mukawwan)*. Yang kedua ini disebut nalar *(al-aql)* budaya, yakni nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup. Budaya di sini bersifat umum, dapat berupa realitas sosial budayanya atau berupa tradisi intelektualnya.

Dengan munggunakan logika kritik nalar Jabiri ini, terlebih dulu perlu menelusuri pemikiran tokoh ini dalam posisinya sebagai metode (nalar budaya) dengan cara menelusuri sejarah hidupnya (biografi Husein Dozo), baik sejarah sosialnya maupun sejarah pendidikan atau intelektualnya. Sebagai sesuatu yang saling berhubungan, pemikiran Husein Dozo sebagai metode itu selanjutnya akan digunakan untuk menelusuri Husein Dozo dalam posisinya sebagai hasil (produk atau wacana) tentang tiga masalah yang menjadi objek tulisan ini. Dengan demikian dapat dikatakan, tulisan ini membaca pemikiran Husein Dozo sebagai hasil (produk atau wacana) melalui pemikiran Husein Dozo sebagai metode (alat atau nalar).

Sementara itu, untuk menganailisis dan menyingkap lebih detail pemikiran Husein Dozo digunakan analisis wacana.[7] Analisis wacana bertujuan untuk meneliti "struktur teks" sekaligus "dimensi-dimensi linguistik dan sosio-kultural dalam usaha menentukan bagaimana

6 *Ibid.*, 15.

7 Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisa Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 2.

makna atau wacana dikontruksikan.[8] Teori analisis wacana, terutama analisis wacana kritis, menyediakan dua level kerangka analisis:[9] *pertama,* level kosakata. Bagaimana realitas, wacana dan aktor yang terlibat di dalamnya hendak dibahasakan dengan menggunakan kosakata tertentu. Pesan apa yang sebenarnya hendak disampaikan pengguna bahasa kepada khalayak menyangkut realitas, wacana dan aktor tertentu. Pihak mana yang diuntungkan dan yang dirugikan atau termarjinalkan dalam penggunaan kosakata tersebut.

*Kedua,* level tata bahasa. Bagaimana kata-kata disusun dalam bentuk kalimat sehingga pesannya membawa efek ideologis, menciptakan posisi yang menguntungkan bagi realitas, wacana, dan aktor tertentu, serta dapat memarginalkan realitas, wacana dan aktor lainnya. Analisis ini digunakan untuk menelusuri bagaimana cara Husein Dozo menganalisis secara kritis wacana seputar modernisasi pemikiran hukum Islam, dalam konteks keislaman dan situasi obyektif masyarakat Muslim di Balkan.

## C. Biografi Singkat Husein Dozo

### 1. Kehidupan awal dan pendidikan Dozo

Husein Dozo lahir pada tahun 1912 di Bare, sebuah desa kecil di Tenggara Bosnia. Dozo menerima pendidikan pertamanya dari Šaćir Mujezinović, seorang pengkhotbah lokal yang mengajar Dozo dasar keyakinan dan praktik Islam, alfabet Latin, Cyrillic, dan Arab, dan matematika sederhana. Ketika dia berumur sebelas tahun Dozo bergabung dengan madrasah Mehmed-Pasha Kukavica di kota terdekat Foča. Setelah setahun di madrasah Kukavica, kepala sekolah, Hamid Muftić (w. 1941), merekomendasikan agar Dozo pindah ke madrasah Merhemića yang lebih bergengsi di Sarajevo.[10]

8 Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra: Dari Strukturalisme Hingga Postrutkturalisme, Perspektif Wacana Naratif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 247.

9 Eriyanto, *Analisis Wacana*, 164-165.

10 H. Đozo, Sjećanja radi ibreta. *Preporod*, 1976. 7, 5.

Di madrasah Merhemića, Dozo belajar di bawah beberapa cendekiawan yang dihormati, termasuk Mehmed Teufik Okić (wafat 1932), Ibrahim Burek (wafat 1948), dan Mujaga Merhemić (wafat 1959). Antara 1928 dan 1933, Dozo adalah murid Mekteb-i Nuvab (sekolah hakim Sharīa) di mana dia diajar oleh beberapa sarjana Bosnia paling terkemuka pada saat itu, termasuk Mehmed Dž. Čaušević (wafat 1938), Abdullah A. Bušatlić (wafat 1948) dan Šaćir Sikirić (wafat 1966). Pada musim panas 1934, Dozo menerima beasiswa dari Direktorat Wakaf Kerajaan Yugoslavia untuk belajar di Universitas al-Azhar. Selama di Kairo, Dozo sangat terkesan dengan guru-gurunya di Azhar, khususnya M. Rashīd Riḍā (w. 1935), M. Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1945) dan Mahmud Shaltūt (w. 1963).[11] Pada Agustus 1939, Dozo lulus dari Universitas al-Azhar memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam.

## 2. Perjalanan Karir Husein Dozo

Sekembalinya dari Kairo, Dozo memulai karirnya sebagai sukarelawan. Dalam setahun, dia mendapatkan posisi mengajar di madrasah Gazi Husrev-bey yang bersejarah di mana dia mengajar bahasa Arab dan beberapa materi inti Islam lainnya. Pada tahun 1941 Dozo diangkat sebagai Kepala Urusan Agama dan Pendidikan Komunitas Agama Islam di Kerajaan Yugoslavia. Pada tahun yang sama, ia menjadi anggota dewan eksekutif Masyarakat El-Hidaje.[12] Pada tahun 1964 Dozo terpilih sebagai presiden Asosiasi Ilmijja yang prestisius dan menjabat kepala editorial Takvim berkala tahunannya selama dua puluh tahun yang luar biasa (1960-1980).[13] Pada tahun

11 H. Đozo, Izabrana djela: 1. (Sarajevo: El-Kalem, 2006), 427.

12 *El-Hidaje Society* adalah lembaga amal dan pendidikan yang didirikan pada Maret 1936 di Sarajevo.

13 Asosiasi *Ilmijja* adalah persatuan ulama Bosnia yang didirikan pada tahun 1912 di Sarajevo dengan tujuan utama untuk mengumpulkan ulama Muslim dari wilayah tersebut dan Sarajevo dengan tujuan utama untuk mengumpulkan ulama Muslim dari wilayah tersebut dan menyatukan upaya mereka dalam menyebarkan ajaran Islam tradisional dan praktik.

1970, bersama rekan-rekannya dari Asosiasi Ilmijja, Dozo ikut mendirikan penerbitan surat kabar dua mingguan bernama *Preporod* [*Renaissance*].[14] Saat Fakultas Teologi Agama Islam (ITF) dibuka di Sarajevo pada tahun 1977, Dozo menjadi profesor Studi Al-Qur'an pertama, posisi ini dijabatnya hingga akhir hayatnya pada tahun 1982.[15]

Di satu sisi, semua jabatan dan posisi tersebut memberikan kredibilitas atas berbagai gagasan Dozo, tetapi di sisi lain hal itu membuatnya merasakan tanggung jawab moral untuk memberikan jawaban tepat waktu atas banyak masalah yang dialami oleh Muslim Yugoslavia. Utamanya melalui kolom Tanya jawab di *Glasnik*[16] dan kemudian di *Preporod*, Dozo berusaha untuk merespons kebutuhan mendesak masyarakat Muslim Titoist Yugoslavia. Antara tahun 1965 dan 1979, Dozo mengeluarkan lebih dari delapan ratus fatwa yang berkaitan dengan berbagai aspek kehidupan Muslim. Fatwanya ditujukan kepada segmen masyarakat yang lebih luas, termasuk elit dan pemuda berpendidikan sekuler. Perlu disebutkan di sini bahwa sebagian besar konten *Glasnik* dan *Preporod* berkaitan dengan soal hukum dan sosial, dan mengikuti preseden dan yurisprudensi fatwa majalah yang ditetapkan oleh majalah reformis sebelumnya, yaitu majalah populer al-Manār yang dipimpin oleh Muḥammad ʿAbduh (w. 1905) dan M. Rashīd Riḍā (w. 1935). Kedua reformis Muslim ini sering disebut memberikan pengaruh formatif pada perkembangan gerakan modern reformasi Islam di sebagian besar dunia, termasuk di kawasan Balkan.

---

14 Đozo adalah pemimpin redaksi *Preporod*, posisi ini hingga akhir tahun 1972. Kemudian sebagai pemimpin redaksi *Preporod* untuk kedua kalinya dari tahun 1976 hingga 1979.

15 Đozo meninggal pada tanggal 30 Mei 1982 di Sarajevo. Dia dimakamkan keesokan harinya di kota Bare Balkan.

16 *Glasnik* [*Herald*] adalah jurnal resmi Komunitas Islam bekas Yugoslavia, diterbitkan sejak 1933.

Melalui media fatwa sebagai jawaban atas pertanyaan masyarakat, Dozo berusaha untuk menunjukkan relevansi hukum Islam dan sumber-sumbernya dalam memberikan solusi yang memadai terhadap isu-isu yang muncul dalam komunitas Muslim Yugoslavia yang begitu majemuk dan beragam. Misalnya, banyak fatwanya tentang pengumpulan dan distribusi zakat dan hasil zakat al-fiṭr berfungsi sebagai moto utama untuk penciptaan basis keuangan baru dan sangat dibutuhkan untuk Komunitas Islam bekas Yugoslavia. Dalam hubungan ini dapat dikatakan bahwa Dozo melanjutkan karya pendahulunya di Bosnia, seperti Mehmed Teufik Azapagić (w. 1918) dan Mehmed Dž. Čaušević (w. 1938) yang juga menyerukan reformasi pemikiran Islam dan hukum Islam, ideologi modernis dan reformis Dozo banyak diinspirasi dan dipengaruhi secara langsung dan terutama dari karya ʿAbduh dan Ridha.

## D. Sejarah dan Dinamika Pemikiran Islam di Balkan

### 1. Konteks intelektual

Pada pergantian abad ke-19 dan ke-20, para cendekiawan Muslim Balkan sangat giat membaca tafsir Al-Qur'an dan fatwa yang ditulis sesuai dengan argumentasi, nalar dan ideologi Islam yang progresif dan mencerahkan. Menurut Fikret Karčić, proses penyebaran dan pembentukan ide-ide pembaruan di Bosnia dan Herzegovina asli Dozo dimulai pada tahun 1887 dengan kedatangan Kekaisaran Habsburg.[17] Pendudukan Habsburg berarti bahwa Muslim Bosnia bersentuhan langsung dengan institusi dan nilai politik, sosial, administratif, dan budaya Eropa. Sebelum itu, Bosnia hampir lima abad berada di bawah kekuasaan Ottoman dan budaya serta nilai-nilai tradisional Islam.

17 F. Karčić, *Društveno-pravni Aspekt Islamskog Reformizma: Pokret za reformu serijatskog prava i njegov odjek u Jugoslaviji u prvoj polovini XX vijeka*. (Sarajevo: Islamski teološki fakultet, 1990), 197.

Dalam dekade pertama pemerintahan mereka di atas, pejabat Austro-Hongaria mengusulkan modernisasi sistem peradilan dan pendidikan.[18] Pada tahun 1930, kode fikih tradisional ditinggalkan demi kodifikasi Turki dan Mesir modern serta kompilasi hukum Islam. Dalam hukum keluarga, misalnya, perkawinan berada di bawah yurisdiksi eksklusif pengadilan Syariah dengan poligami dibatasi dan perempuan diberi hak untuk memulai proses perceraian.

Seperti yang ditunjukkan Karčić, periode awal penyebaran pandangan modernis dan reformis ditandai dengan maraknya reformisme agama yang menemukan pendukungnya di antara kaum intelektual yang baru dibentuk oleh beberapa ulama yang lebih progresif.[19] Pada saat inilah beberapa penulis Muslim pribumi mulai mendukung ide-ide modernis dan reformis tertentu yang dapat diakses oleh mereka dengan dua cara, yaitu: melalui publikasi reformis, seperti Sirat-i mustakim dari Turki dan al-Manar dari Mesir, dan melalui pendidikan di sekolah modern di Turki dan bahkan di Bosnia.

Dipromosikan terutama oleh inteligensia Muslim, ide-ide modernisme sekuler mendapatkan latar depan. selama periode inilah beberapa klub cerita rakyat dan masyarakat budaya, seperti Behar dan Gajret, dibentuk dan berkembang pesat.[20]Akan tetapi, mayoritas ʿulama' masih menganut pandangan tradisionalisme. Sejumlah kecil ulama yang cenderung ke arah reformisme agama versi moderat. Benturan antara dua kecenderungan ini menandai perselisihan tentang masalah agama, sosial, dan budaya yang pada gilirannya memberikan pengaruh tertentu pada hukum positif dan perilaku sosial penduduk Muslim. Kalangan cendekiawan yang lebih tradisional menentang perubahan etika sosial, khususnya dalam pakaian dan adat istiadat.

---

18 F. Karčić, *The Bosniaks and challenges of modernity*, ( Sarajevo: El-Kalem, 1999), 92-105.

19 Karčić, Društveno-pravni Aspekt, 198-199.

20 I. Kemura, *Uloga "Gajreta" u drust'venom zivotu Muslimana Bosne i Hercegovine (1903-1941)*. (Sarajevo: Veselin Maslesa, 1986).

Seperti yang ditunjukkan oleh Fazlur Rahman, 'tantangan paling penting yang diajukan oleh modernitas kepada umat Islam adalah dalam ranah institusi keagamaan dan etika sosial'.[21] Hal ini tentunya terjadi pada penduduk Muslim di Bosnia dan Herzegovina, segala macam isu sipil diangkat. Emansipasi perempuan dan percampuran bebas adalah salah satu isu yang diperdebatkan. Reformis Muslim, seperti Bušatlić dan Čaušević, menyerukan emansipasi kaum perempuan Muslim sementara ʿulamā' yang lebih tradisional, seperti AL Čokić (wafat 1933) dan AR Karabeg (wafat 1944), menentangnya.

Pada dekade ketiga abad ke-20, masing-masing kelompok memimpin kampanye dan menerbitkan karya-karya yang memperdebatkan sudut pandang mereka dan menyangkal yang lain. Kemudian sebagai mahasiswa muda Universitas Al-Azhar, Dozo pun ikut berpolemik. Pada tahun 1936, ia menerbitkan sebuah artikel dengan judul "Apakah masalah membuka cadar perempuan bersifat religius atau sosial".[22] Terbukti dari artikelnya, Dozo mendukung sikap emansipasi perempuan Muslim seperti yang dipromosikan oleh Qasim Amin dan reformis dan modernis Muslim lainnya di abad ke-20.

Menyusul penghapusan hukum Syariah pada tahun 1946, pandangan modernis dan reformis Islam diekspresikan melalui interpretasi hukum yang berimplikasi sosial. Terlepas dari hasil praktis yang terbatas, kecenderungan modernis dan reformis memiliki fungsi yang cukup besar dalam adaptasi populasi Muslim dengan keadaan sosio-politik yang baru. Misalnya, Mufti Besar Komunitas Islam bekas Yugoslavia, Ibrahim Fejić (w. 1962), memberikan legitimasi agama pada beberapa tren sosial-politik yang mendesak, termasuk pemisahan agama dari Negara dan penghapusan cadar (niqab). Singkatnya, dasar penyebaran pandangan dan gagasan modernis

21 Fazlur Rahman, *Islam*, ( Chicago: Universitas Chicago Press, 2002), 214.

22 Husein Dozo, Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera, (1936).

dan reformis Islam di wilayah-wilayah bekas Yugoslavia disediakan oleh perubahan politik, sosial, dan budaya yang mendalam.

## E. Pemikiran Pembaruan Husein Dozo

### 1. Konteks sosio-politik tempat Dozo tinggal dan bekerja

Husein Dozo hidup dalam masyarakat di mana Marxisme, ateisme, dan komunisme berlaku. Di sisi lain, pemuka agama dan cendekiawan sering diinterogasi, dipenjara, bahkan ada yang dieksekusi mati. Setelah memantapkan dirinya, rezim Tito mengambil langkah drastis untuk mendisiplinkan dan mengontrol semua komunitas agama dan organ serta lembaga resmi mereka. Dibandingkan dengan komunitas agama lain di bekas Yugoslavia, seperti yang ditunjukkan Malcolm, 'Komunitas Islam mengalami kerugian ganda: pertama, karena Islam dipandang sebagai jenis agama yang berinteraksi dalam kehidupan publik, dan kedua dipandang sebagai agama terbelakang dan Asiatik.[23] Pengadilan syariah dihapuskan pada tahun 1946 dan pemakaian cadar dikriminalisasi pada tahun 1950.

Salah satu alasan tindakan kejam terhadap penduduk Muslim di atas adalah program Negara untuk secara paksa mensekulerkan masyarakat. Kondisi umum kehidupan beragama membaik setelah tahun 1954 ketika undang-undang baru disahkan yang menempatkan semua komunitas agama di bawah kendali langsung negara, dan "menjamin kebebasan beragama". Namun, dalam kehidupan nyata masih sangat tegang dengan ibadah umum dan adat istiadat berbasis agama sangat tidak dianjurkan. Untuk mengilustrasikan kesulitan yang terus berlanjut ini, tidak ada buku dengan konten Islami yang dapat diterbitkan hingga tahun 1964. Terlepas dari itu semua, Dozo tetap setia pada keyakinannya dan menjadikannya tujuan yang jelas untuk membela Islam dan tradisinya pada saat keyakinan dan

23 N. Malcolm, *Bosnia: A Short History*.( London: Papermac, 1994), 195.

institusi agama secara terbuka dipersoalkan.[24]

Keadaan sosio-politik yang luar biasa seputar aktivitas Dozo memengaruhi pemikiran hukumnya. Misalnya, dalam fatwa dan komentar Alqurannya, Dozo menganjurkan pemahaman yang masuk akal tentang praktik ritual yang dapat melengkapi gaya hidup yang lebih modern. Selain itu, dalam fatwanya Dozo selalu ditujukan pada kemudahan, kelembutan, dan moderasi, seolah-olah ini mewakili karakteristik utama pemikiran Islam. Meskipun Dozo berinteraksi langsung dengan pejabat negara, tidak ada yang menunjukkan bahwa dia adalah salah satu dari orang-orang mereka. Sebaliknya, terdokumentasi dengan baik bahwa aktivitasnya terus-menerus diawasi oleh polisi rahasia Tito (dikenal sebagai UDBA). Banyak dari karya Dozo dipengaruhi oleh atau berusaha mempengaruhi lingkungan sosial-politik pada masanya. Misalnya,[25] dalam banyak karyanya, orang dapat mendeteksi penekanan kuat pada pelestarian tradisi budaya dan sejarah masyarakat Muslim Balkan.

Selain itu, unsur-unsur tertentu yang penting untuk membangun identitas nasional Muslim Bosnia ditonjolkan dalam beberapa artikel Dozo, terutama yang diterbitkan di *Preporod*. Memang, dengan berdirinya *Preporod*, tulisan-tulisan para cendekiawan Muslim Yugoslavia memperoleh wadah baru. Menurut Radić, 'artikel dan catatan yang diterbitkan di Preporod menjadi sangat berbeda dari pernyataan dan tulisan yang muncul di halaman organ resmi IVZ pada dekade sebelumnya.[26]Hingga tahun 1960, otoritas negara senang dengan tingkat kerja sama dari pejabat terkemuka IVZ yang dipimpin oleh Ibrahim Fejić.[27]

---

24 Perlakuan keseluruhan terhadap Komunitas Islam di bekas Yugoslavia meningkat selama tahun 1970-an. Beberapa faktor yang menyebabkan pergeseran ini, antara lain perubahan generasi di Liga Komunis dan pergeseran kebijakan luar negeri yang tentunya membuat dampak yang lebih besar dari keduanya.

25 H. Đozo, Dijete iz epruvete, *Glasnik*, 46, (1979), 1-6.

26 R. Radić, Država i verske zajednice 1945-1970. ( Beograd: INIS, 2002), 372.

27 *Ibid*.

Sebagaimana diemukakan Novaković, 'sejak peluncuran publikasi *Preporod* oleh penulis Muslim mulai menunjukkan keterbukaan yang mencolok untuk topik sekuler, tidak seperti sebelumnya'.[28]Ini terutama terjadi di bawah editorial Dozo. Misalnya, pada tahun 1970 dan 1971 sebuah edisi yang menekankan keberadaan negara Muslim Bosnia yang ditulis oleh para intelektual Muslim dan non-Muslim ditampilkan di halaman *Preporod*. Dalam artikelnya yang berjudul "*The Role of Islam in the Academic discourses on the National Identity of Muslims in Bosnia and Herzegovina 1950–1980*" , Omerika berpendapat bahwa 'penciptaan negara Muslim Yugoslavia murni sekuler, seperti yang dibayangkan oleh rezim Tito, telah gagal karena jaringan informal cendekiawan Muslim seperti Husein Dozo'.[29] Misalnya, selama kampanye Memorandum 1971, Atif Purivatra (w. 2001) dan Dozo menyelenggarakan beberapa seminar yang menghadirkan para sejarawan dan intelektual serta politisi memberi pengarahan kepada para Imam dan pejabat IVZ lainnya tentang pentingnya identitas nasional Muslim Bosnia.[30]

Tujuan dari seminar di atas adalah untuk memberikan kesempatan para Imam mempresentasikan konsep kebangsaan Muslim Bosnia di antara anggota jamaahnya masing-masing. Kegiatan seperti ini oleh Dozo dan rekan-rekannya memberikan kontribusi penting sehingga kegiatan keagamaan dapat membuka jalan kebuntuan atas stigma rezim Yugoslavia yang menganggap kegiatan keagamaan tidak memberikan manfaat. Melalui strategi yang cerdas ini dan kampanye terencana, rezim komunis mulai mencabut departemen dan institusi IVZ dari otoritas dan posisi dalam kehidupan masyarakat.

---

28 D. Novakovic, Odnos Islamske zajednice u socijalističkoj Jugoslaviji prema izdavačkoj delatnosti kao modernom načinu informisanja vernika, Politikologi agama, 2, (2008), 161.

29 A. Omerika , "The Role of Islam in the Academic discourses on the National Identity of Muslims in Bosnia 1950-1980" , dalam *Islam and Muslim Societies*, 2, (2006), 368.

30 A. Purivatra, Uloga Husein ef. Doze u popisu stanovništva. In *Život i djelo Husein ef. Đoze,* (Sarajevo: FIN, 1998), 56-58.

Sebagaimana diketahui bahwa umat Islam mengalami masa yang sangat sulit di tahun-tahun sebelumnya. Menurut Novaković, peringatan tertulis secara teratur dikirim oleh pemerintah pusat dan republik kepada Mufti Agung Komunitas Islam saat itu, Sulejman Kemura (w. 1975), sehubungan dengan pejabat senior IVZ tertentu karena "memprovokasi" Negara dan tindakan "berbahaya" komentar dan pandangan" mereka.[31] Tidak diragukan lagi nama Dozo dimasukkan. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Dozo adalah target utama kampanye. Puncak dari pengawasan rahasia oleh UDBA ini tercapai pada bulan September 1979 setelah insiden di desa Poriče setelah Dozo mengundurkan diri dari sebagian besar jabatannya dan mengisolasi dirinya dari kehidupan publik. Di tahun-tahun berikutnya, dia memfokuskan dirinya dalam aktivitas akademik. Enes Karić menguraikan bahwa Dozo biasa mengungkapkan keprhatinannya kepadanya dengan kata-kata berikut di kantor bersama mereka di Fakultas Teologi Islam:

> I hate it most when police phone me on Friday afternoon saying that I must report to them first thing on Monday morning. It ruins my whole weekend. It stops me weeding the onions or doing any gardening at my weekend house.[32]

Dozo dengan demikian muncul sebagai tulang punggung di balik modus baru wacana keagamaan di dunia komunis. Demikian pula, wacananya terkait dengan persoalan reformasi hukum Islam memiliki unsur sosial dan personal yang kuat dan tidak disajikan dalam istilah-istilah teoretis semata. Misalnya, dalam karya-karyanya Dozo jarang membahas makna literal dan teknis dari istilah-istilah dasar hukum, seperti ijmāʿ, qiyās, maṣlaḥah dan sebagainya. Di sisi lain, melalui fatwanya dan karya-karya lainnya, Dozo memberi

31 E. Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća: 1.* (Sarajevo: El-Kalem, 2004). 519.

32 E. Karic, Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća: 1. (Sarajevo: El-Kalem, 2004), 519.

pengaruh besar pada kehidupan masyarakat Muslim yang tinggal di Yugoslavia yang sosialis. Misalnya, terinspirasi terutama oleh metode pengajaran pemikiran Dozo dan beberapa fatwanya, untuk pertama kalinya dalam waktu yang lama satu generasi lulusan madrasah Gazi Husrev-bey memutuskan untuk bekerja sebagai Imam dan guru agama alih-alih pejabat negara dan pelayan sipil.[33]

## 2. Dialektika Dinamis Islam dan Realitas Sosial Balkan

Gagasan untuk mereformasi hukum Islam dan menyesuaikannya dengan kebutuhan zaman modern dapat dianggap merupakan konsentrasi dan atensi utama karir intelektual Dozo. Misalnya, tulisannya yang paling awal dan terbaru membahas konsep ijtihād dan menekankan perlunya ijtihad unutk langkah menuju kebangkitan agama. Sebagai pendukung agenda yang utama untuk mempromosikan gagasan ijtihād dan pemikiran rasional, Dozo melakukan semua yang dia bisa untuk membawa diskusi tentang masalah agama dan hukum Islam melampaui dari batasan kaum tradisionalis. Dia menulis dengan mengemukakan ide-ide segarnya yang menghiasi halaman-halaman majalah Islam terkemuka seperti di *Glasnik*, *Takvim*, dan *Preporod*. Di masing-masing media ini, Dozo ini terlibat aktif dan intens dalam aspek praktis penulisan, penyuntingan, dan penerbitan.[34]

Tingkat keterlibatan yang luar biasa dalam pers memungkinkan Dozo untuk mengekspresikan dan mempromosikan pandangan dan gagasan modernis dan reformisnya di depan masyarakat publik. Fakta bahwa sebagian besar karya Dozo diterbitkan di organ resmi IVZ. Mungkin perlu dicatat di sini bahwa kalangan sarjana Balkan

33 I. Džananović, Kratak osvrt na odgovore Husein ef. Doze u rubrici *Glasnika* Pitanja i Odgovori. In *Život i djelo Husein ef. Đoze*), ( Sarajevo: FIN, 1998), 103-112.

34 Đozo adalah salah satu pendiri *Preporod* dan pemimpin redaksinya selama beberapa tahun. Selain itu, dia adalah pemimpin redaksi *Takvim* selama dua dekade penuh dan co-editor *Glasnik* selama beberapa tahun.

tradisionalis secara signifikan lemah pada periode ketika puncak intelektual Dozo (1960 – 1982). Hal itu terjadi karena dua faktor utama, yaitu: antara 1878 dan 1918 banyak cendekiawan Muslim Balkan terkemuka bermigrasi ke Turki, Suriah, dan wilayah Muslim lainnya; dan tekanan besar yang ditimbulkan oleh rezim anti-agama Tito membiarkan sebagian besar ulama yang tinggal di belakang untuk mengucilkan diri dari kehidupan publik.

Namun demikian, Dozo mendapat kritik dari beberapa ulama dari Bosnia asalnya. Misalnya, Derviš Spahić (w. 1978) dan Muhamed Pašić (w. 1980) mengkritik Dozo karena pandangan modernis dan reformisnya. Menurut mereka, Dozo adalah seorang inovator [mubtadiʿ] dan beberapa pandangannya sesat.[35]Setiap kali pandangan atau idenya dikritik, Dozo menanggapi secara tertulis dengan memberikan penjelasan dan argumen lebih lanjut. Kebanyakan polemik seperti itu biasanya akan berakhir. Secara karakteristik, dalam polemik ini Dozo tidak pernah menarik kembali pandangannya dan, tidak seperti beberapa kritikusnya, dia selalu menunjukkan rasa hormat dan kesantunannya yang tinggi.

Sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya, dalam kaitannya dengan struktur kepercayaan ortodoks tradisional, Dozo bukanlah inovator, namun, dengan menekankan hak akal dalam pemikiran religius, ia mengizinkan kemungkinan untuk merumuskan kembali doktrin dalam istilah modern, bukan abad pertengahan. Misalnya, dia sangat membatasi wilayah mukjizat dengan bersikap skeptis terhadap mukjizat yang dilakukan oleh para nabi dan wali. Di sisi lain, mengenai kehormatan dan martabat yang diberikan kepada Nabi Muhammad dan Alquran itu sendiri, Dozo sangat konvensional.

Pemikiran hukum Dozo mencerminkan keadaan sekitarnya pada masanya dan pandangan dan kepribadiannya sendiri. Fatwanya, misalnya, didasarkan pada pertimbangan keadaan sosio-politik

35 Pandangan Đozo tentang status narasi Al-Qur'an dalam kaitannya dengan asal dan tujuan dapat dianggap yang paling kontroversial dari semuanya.

spesifik Yugoslavia komunis. Selain itu, fatwa Dozo telah terbukti menjadi media yang berguna untuk menangani masalah medis dan ilmiah yang tidak diakui oleh fikih pra-abad ke-20. Berikut ini adalah contoh yang menarik:

> The issue of whether one can consume the meat of animals not mentioned in the Qur'an or Hadīth should be left to science and rules deduced based on scientific findings. Namely, if by scientific analysis it is proven that the meat of a certain animal does not have harmful effects on human body, then such meat should be permissible or halāl. This applies to all animals whose meat is categorised as makrūh.[36]

Terbukti dalam tanggapan ini, Dozo mencoba membawa penerimaan metode penelitian ilmiah modern dalam kerangka ortodoksi. Seperti guru favoritnya Shaltūt, Dozo juga ingin mengaktifkan kembali dialektika di kalangan ulama Islam melalui fatwa inovatifnya pada saat banyak mufti tradisional menganggap hal itu mustahil atau bahkan salah. Perlu dicatat di sini bahwa baik Shaltūt dan Dozo hidup dan bekerja dalam keadaan sosio-politik yang serupa, yaitu Mesir-nya Nasir dan Yugoslavia-nya Tito.

Sebagai seorang mufti, Dozo memiliki banyak kesempatan untuk menarik perhatian masyarakat terhadap adat-istiadat yang tidak sah secara hukum. Misalnya, seseorang dari Montenegro bertanya: apakah diperbolehkan dalam Islam untuk mempersembahkan segelas anggur kepada seorang Imam saat salat jenazah? Tanggapan Dozo adalah, "praktik itu bertentangan dengan teks suci yang eksplisit (naṣṣ syar'i) dan karena itu harus ditinggalkan".[37]28 Dalam tanggapannya, Dozo juga menggarisbawahi bahwa adat-istiadat tersebut merupakan produk dari pengaruh Kristen yang kuat yang lazim di daerah-daerah tertentu, seperti Serbia, Montenegro, dan Bosnia Timur. Di sisi lain, ditemukan contoh menarik, Dozo

36 H. Đozo, Izabrana djela: 4. (Sarajevo: El-Kalem, 2006), 207-208.

37 H. Đozo & A. Hasanović, Fetve, Sarajevo: Bemust, 1999), 213.

tidak hanya menyetujui tetapi bahkan mendorong kebiasaan yang bertentangan dengan teks-teks Islam yang jelas. Dengan kata-katanya sendiri:

> Although the Qur'an and the *Sunna* allow the marriage with one's close relatives,including first cousin, the custom prevalent in our lands discourages so. This is a reasonable custom and, in our opinion, it should be maintained. Namely, marriage with one's close relative has been discouraged because of the common genetic complexities it brings. Recent medical findings confirm this. There is also a saying of the Prophet Muhammad which reads, *gharīban ankihū* (*marry non- relatives*).[38]

Tampaknya,kebiasaan ini telah menjadi bagian dari etos dan mentalitas Muslim di sebagian besar wilayah Balkan. Yaitu, rata-rata orang Muslim dari tanah bekas Yugoslavia tidak percaya bahwa pernikahan dengan sepupu pertama sah menurut hukum Islam. Sebagai contoh, ketika ditunjukkan kepada beberapa Muslim Bosnia terjemahan dari ayat Al-Qur'an yang relevan dengan daftar semua orang yang tidak dapat dinikahi, beberapa dari mereka mulai meragukan keaslian salinan Al-Qur'an yang digunakan. Seperti yang ditunjukkan dalam tanggapan di atas, ketika mengeluarkan fatwanya Dozo selalu mempertimbangkan situasi sosial politik yang ada dan membuktikan kemampuannya untuk melakukan ijtihād kreatif dengan menggunakan metode hukum yang paling cocok.

*Fatwa* Dozo dapat dianggap sebagai kekuatan penting dan semacam saksi keadaan sosial-politik di mana fatwa itu ditetapkan. Awalnya ditulis dalam bahasa Bosnia, fatwa Dozo mewakili kontribusi signifikan pertama pada genre fatwa dalam bahasa Slavia Selatan. Mungkin perlu dicatat di sini bahwa pada periode antara 1965 dan 1980 fatwa-fatwa Dozo termasuk genre sastra Islam yang paling banyak dibaca di Balkan. Dan dalam beberapa tahun terakhir,

38 *Ibid*., 408-409.

beberapa edisi fatwanya telah diterbitkan di berbagai belahan Balkan. Ini menunjukkan bahwa fatwa Dozo tetap populer hingga saat ini. Bahkan, koleksi fatwanya bisa dibeli di toko buku dan pameran buku di Sarajevo, Zagreb, Beograd, Skoplje, Ljubljana, dan Novi Pazar.

Perlu diingat bahwa Dozo tidak bertindak sebagai Mufti dalam arti istilah yang ketat. Dengan mengadopsi metodologi yang berbeda dalam praktik buka puasanya, koleksi Dozo mewakili salah satu kontributor utama pergeseran literatur fatwa baru-baru ini. Seperti yang ditunjukkan sejauh ini, fatwanya dicirikan oleh penolakan umumterhadap taqlid buta, pertimbangan kondisi sosial tertentu, memilih solusi yang lebih dapat diterima, dan preferensi untuk kepentingan publik daripada kepentingan individu. Pada bagian berikut ini analisis atas salah satu fatwa terpenting Dozo. Fatwa yang dipilih menggambarkan pertimbangan Dozo tentang konteks sosial yang diberikan dan preferensinya untuk melayani kebaikan bersama.

### 3. Fatwa Zakat dan Zakat al-Fitr Husein Dozo

Dozo jelas mendukung kecenderungan kaum modernis dan reformis Muslim untuk mempertanyakan posisi klasik dalam semua masalah iman, termasuk aturan zakat dan zakat al-fiṭr. Pada tahun 1967 Dozo menerbitkan fatwa tentang pengumpulan dan pembagian zakat dan hasil zakat al-fiṭr. Dalam fatwa tersebut, Dozo berpendapat bahwa hasil zakat boleh diberikan kepada IVZ untuk kepentingan umum dan pemberdayaan masyarakat. Di antara sarjana pribumi yang tidak setuju dengan Dozo dalam pandangan ini adalah Derviš Spahić yang memilih untuk menerbitkan kritiknya di Glasnik dengan mengemukakan sebagai berikut:

> Recently I came across a *fatwa* which suggests that it is allowed and even recommended to give *zakāt* and *zakāt al*-fiṭr proceeds for the general needs of the Islamic Community. This opinion is *bātil* [incorrect] for several reasons:

a.it contradicts the Qur'an and the *Sunna* - Allah has decided in His Book who is eligible to receive *zakāt* and *zakāt al-fitr* proceeds (Q 9:60);

b.it means that the rights of the poor will be taken away which is *zulm* [unjust];

c.it also means that *sadaqa* [*zakāt*] of many people will not be *qabūl* [accepted by God], and finally the new initiative would pave the way for many Imams to go astray as they will be transmitting this incorrect opinion to their congregations.[39]

Kritik Spahić tampaknya menjadi fatwa tersendiri. Menurutnya, memberikan zakat dan hasil zakat fitrah untuk kebutuhan umum umat Islam adalah salah. Salah satu argumentasinya adalah bahwa fakir dan miskin akan dizalimi jika tidak menerima hasil tersebut. Menanggapi kritik Spahić, Dozo menulis fatwa panjang yang juga diterbitkan di Glasnik. Berikut ringkasan tanggapannya:

Because of the social circumstances we live in, the issue of giving *zakāt* and *zakāt al-*al-fiṭr proceeds towards the general needs of the IVZ became so crucial. First, we would like to again stress the necessity to give your *zakāt* and *zakāt al-* al-fiṭr proceeds to the IVZ. Secondly, we shall categorically prove that it is legally valid and even recommended to do so. ... According to verse 60 of *Sūra al-Tawba*, giving *zakāt* proceeds for the general needs of our Islamic Community falls under one of the deserving categories as specified in the noble verse, namely *fi sabīli Allāh*. Rashīd Rid ā, a well-known *mufassir*, asserts that the phrase *fī sabīl Allāh* includes all necessary things to maintain the practice of Islam. ...

The author of *Fiqh al-Sunna* suggests that the best way of giving *fī sabīl Allāh* is to support those who preach Islam. ...

Indeed, *zakāt* proceeds must be distributed to one of the seven categories specified in the Qur'an. The dilemma, however, is which of the categories should be given a priority? … When solving this

39 D. Spahić, Pitanja čitalaca dan naši odgovori, *Glasnik,* 30, (1967), 248

> dilemma, the following points should be considered. First, during the reign of Abū Bakr the category of those whose hearts have been reconciled (*muallafati qulūbuhum*) became suspended. As we all know, the category of freeing slaves (*fi al-riqāb*) vanished over time. ... In our opinion, the categories of the traveller (*Ibn al-sabīl*) and the debtors (*al-ghārimīn*) should be suspended too since it is no longer practical to distribute *zakāt* and *zakāt al-*fiṭr proceeds to those. And, in our Yugoslav context the category of the poor (*al-fuqarā'*) and the needy (*al- masākin*) could be suspended too because the local authorities look after them.
>
> ... So, the category of *fī sabīl Allāh* remains as the only relevant one and hence should be given the priority over all others. From whatever angle we look, securing a financial basis for our IVZ has become paramount. By solving this crucial matter many other issues would become solved.[40]

Sementara fatwa Spahić relatif singkat, tanggapan Dozo di sisi lain cukup panjang dan membahas pertanyaan dengan gaya dan canggih. Misalnya, beberapa sumber dikutip dalam tanggapannya, termasuk Al-Qur'an, Sunnah, Tafsīr al-Manār dan Fiqh al-Sunna dari S. Sābiq. Hal ini menunjukkan bahwa fatwa tersebut terutama ditujukan kepada ulama dan mahasiswa hukum Islam. Tepat di awal tanggapannya, Dozo menunjuk pada situasi sosial yang menurutnya menjadikan masalah pengumpulan dan pendistribusian zakat dan zakat hasil fiṭr begitu sentral. Dozo kemudian menyatakan maksud sebenarnya di balik tanggapannya yaitu untuk membuktikan keabsahan pemberian zakat dan hasil zakat fitrah untuk kebutuhan umum Komunitas Islam bekas Yugoslavia.

Inti argumen Dozo terletak pada pemahaman dan interpretasinya terhadap ungkapan fī sabīl Allah yang secara harfiah berarti "di jalan Tuhan". Dozo, seperti Rashid Ridā dan S. Sābiq, menggeneralisasikan frasa tersebut untuk memasukkan segala perbuatan yang dilakukan

40 H. Đozo, Pitanja čitalaca dan naši odgovori, *Glasnik*, 30, (1967), 248-250.

demi Tuhan, termasuk berdakwah. Ibn Athīr, dalam bukunya yang monumental al-Nihāya, menunjukkan bahwa ungkapan fī sabīl Allah cukup umum untuk memasukkan perbuatan baik apa pun.[41]Namun, ia menekankan bahwa dalam istilah hukum Islam (fikih) ungkapan tersebut tampaknya terbatas pada makna jihad.[42]

Para ahli fikih klasik nampaknya sependapat bahwa jihad itu dilakukan dengan ungkapan di atas, tetapi tidak sependapat apakah termasuk perbuatan baik lainnya atau tidak. Abū Yūsuf, misalnya, berpendapat bahwa ungkapan tersebut mencakup tentara Muslim yang miskin. Al-Shaybānī menambahkan peziarah yang bepergian ke Mekkah yang kehabisan uang atau sumber daya.[43]Al-Kāsānī, seorang ahli hukum Hanafi terkemuka dari abad ke-12, berpendapat bahwa zakat dan hasil zakat fitrah harus diberikan kepada individu dan bukan lembaga atau kelompok orang.[44]Ahli hukum Hanafi terkemuka lainnya, Ibn Nujaym, telah menjelaskan dalam bukunya al-Bahr al-Rā'iq bahwa kondisi kemiskinan diperlukan dalam semua kasus.[45] Ibnu Ābidīn dengan demikian berkesimpulan bahwa zakat dan hasil zakat fitrah tidak dapat dibelanjakan untuk membangun atau memelihara masjid, sekolah, rumah sakit dan sebagainya.[46]

Pada akhir fatwanya, Dozo menyimpulkan bahwa dalam konteks sosialis Yugoslavia satu-satunya kategori yang boleh menerima hasil zakat adalah kategori fī sabīl Allah. Sebagian besar ahli hukum Muslim berpendapat bahwa kategori "orang miskin" dan "yang membutuhkan" adalah yang paling penting dari semua kategori yang layak, dan untuk menyarankan penangguhan kategori ini akan bertentangan dengan tujuan utama lembaga zakat dan amal lainnya dalam Islam.[47]

41 Ibnu Athīr, *al-Nihaya*: 2, 156.
42 *Ibid*.
43 Ibnu ʿĀbidīn, *Radd al-Muthtār*: 2, 83-84.
44 Al-Kāsāni, *Badā'i al-Sanā'i* : 2, 49.
45 Ibnu Nujaim, *al-Bahr al-Rā'iq*: 2, 260.
46 Ibnu ʿĀbidīn, *Radd al-Muthtār*: 2, 85.
47 Yusuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakat*, ( Kairo: Maktabah Wahbah, 2006), 376-384.

Dozo, di sisi lain, berargumen bahwa otoritas lokal mengurus yang miskin dan yang membutuhkan. Meskipun semua negara modern telah berjanji untuk melayani orang miskin dan yang membutuhkan, namun kemiskinan dan kemelaratan yang meningkat merupakan tantangan serius bagi sebagian besar negara bahkan hingga hari ini. Hal ini tentunya terjadi pada bekas Yugoslavia yang memasuki fase resesi ekonomi yang serius sejak tahun 1970 dan tidak pernah pulih darinya hingga akhirnya runtuh pada tahun 1989.

Oleh karena itu, saran Dozo untuk menangguhkan kategori tersebut sama sekali sangat kontroversial. Dozo menegaskan bahwa kategori muallafat qulūbuhum telah dibekukan masuk sejalan dengan posisi Ḥanafī. Dalam bukunya Radd al-Muthtār, Ibn ʿĀbidīn menjelaskan 'karena penyebab rekonsiliasi hati tidak lagi ada, sebuah konsensus dicapai untuk menangguhkan kategori ini'.[48] Sebagian besar ahli hukum abad pertengahan menyatakan bahwa syarat-syarat tertentu harus dipenuhi sebelum debitur berhak menerima hasil zakat, namun tidak satupun dari mereka yang menyarankan agar kategori tersebut ditangguhkan.

Demikian pula, selain Dozo, hanya M. al-Marāghī yang diketahui telah menyarankan penangguhan kategori musafir.[49]Sebaliknya, sebagian besar cendekiawan Muslim menunjukkan sifat baik Islam terhadap musafir yang membutuhkan dan individu yang terbebani hutang dengan membuat mereka berdua memenuhi syarat untuk menerima bantuan keuangan melalui skema zakat.

Tidak diragukan lagi, keinginan Dozo untuk memperkuat Komunitas Islam bekas Yugoslavia yang lemah dan merosot itulah yang membuatnya membuat saran dan kesimpulan seperti itu. Yakni, selama Perang Dunia II Umat Islam mengalami kemiskinan material yang parah. Setelah perang, rezim Tito memperkenalkan beberapa tindakan yang secara langsung mempengaruhi hak-hak

48 Ibnu ʿĀbidīn, *Radd al-Muhtār*: 2, 89.

49 *Tafsīr al-Marāgī*: 28, tafsir (Q. 59:6).

nasional, agama, dan hak milik Komunitas Islam. Misalnya, badan yang mengelola wakaf permanen IVZ (al-Awqāf) berada di bawah kendali negara dan diperintahkan untuk menyerahkan banyak asetnya yang berharga kepada otoritas lokal. Pukulan terakhir terhadap kemerosotan Awqaf datang pada tahun 1958 dengan nasionalisasi properti sewaan. Akibatnya, beberapa yayasan amal yang berusia berabad-abad menjadi mati.

Dengan maksud untuk mengganti pendapatan dari sumbangan permanen yang dinasionalisasi, biaya keanggotaan diperkenalkan. Karena sistem biaya tidak pernah mencapai harapannya, Komunitas Islam sangat membutuhkan solusi yang lebih menjanjikan. Oleh karena itu, pada tahun 1969 Otoritas Agama Tertinggi (VIS) IVZ mengeluarkan dekrit yang menginstruksikan umat Islam untuk mendukung usulan sentralisasi zakat dan hasil zakat al-fiṭr untuk kemajuan Komunitas Islam.[50]Keputusan itu juga menekankan keharusan untuk melakukannya.

Perlu dicatat di sini bahwa dekrit tersebut ditandatangani oleh Mufti Agung saat itu, Sulejman Kemura, dan penasihat khususnya Husein Dozo. Karena Dozo telah menerbitkan fatwa serupa sebelumnya dan karena tanda tangannya ada pada keputusan resmi itu sendiri, cukup jelas bahwa Dozo adalah kepala arsitek proyek tersebut. Fakta bahwa para pesaing menyampaikan keberatan mereka terutama kepada Dozo menunjukkan kesimpulan yang sama. Berikut ringkasan pencapaian utama proyek:

a. Memperkuat situasi keuangan IVZ yang goyah,
b. Memungkinkan kelanjutan dari Gazi Husrev-bey yang berusia lima abad *madrasah*,
c. Menyebabkan pendirian Fakultas Teologi Islam, dan

50 S. Kemura, dan H. Đozo, Raspis Starješinstva Islamske Vjerske Zajednice u SFRJ dan tumačenje šerijatskog propisa o prikupljanju zekata i sadeka-i-fitra u Fond Gazi Husrevbegove, 1969).

d. Memfasilitasi produksi organ resmi IVZ, termasuk Glasnik, Preporod dan Takvim.

Terutama,proyek ini sedang dilaksanakan sampai hari ini dan tanpa antagonisme apapun. Orang mungkin bertanya, apakah ada solusi lain atau lebih baik? Seperti disebutkan di atas, ketika Dozo mengeluarkan fatwa awalnya tentang zakat pada tahun 1967, basis ekonomi Komunitas Islam bekas Yugoslavia hampir hancur. Selain itu, gagasan untuk bernegosiasi dengan rezim Tito untuk kemungkinan kepemilikan kembali dana abadi yang dinasionalisasi tidak pernah bisa dilakukan. Jadi, mengingat proyek tersebut sah dalam hukum Islam, seseorang benar-benar perlu mengakui signifikansi historisnya.

Kajian atas pemikiran modernis dan reformis Husein Dozo tentang konsepsi dan interpretasi pemikiran reformis hukum Islam kontemporer perlu dipahami dan diletakkan dalam konteks sosio-politik dan budaya Balkan yang kompleks. Dozo adalah salah satu dari sedikit cendekiawan Muslim Balkan yang mengakomodasi keduanya, dilemma yang berat yang ditimbulkan oleh modernitas dan keyakinan bahwa Islam dapat menjadi kekuatan dinamis dalam masyarakat modern. Masa Dozo ditandai dengan represi ideologis, ateisme, komunisme, dan propaganda anti-agama yang kuat.

Di sisi lain, tantangan politik, sosial, dan budaya yang begitu kompleks ini membantu penyebaran pandangan dan gagasan Islam modernis dan reformis di wilayah tersebut. Dozo adalah seorang modernis dalam arti bahwa dia mendorong pengajaran pemikiran modern, yakin bahwa itu hanya dapat mengkonfirmasi pemikiran religius Islam. Bahkan studi tentang upaya ilmiah Dozo akan mengatakan bahwa dia dengan lantang menyuarakan menentang dogmatisme dan pemikiran Islam yang kaku. Dengan banyak publikasinya, Dozo secara efektif telah dapat mengomunikasikan ajaran Islam tradisional dan membuat realitas batin hukum dan iman

Islam dapat diakses oleh sesama rekan seagama. Dapat diyakini pula bahwa Husein Dozo adalah seorang pemikir yang layak untuk mendapatkan perhatian perannya yang beragam sebagai teolog, penafsir, ahli hukum, mufti, guru.

Dozo memiliki karir pendidikan yang cemerlang setelah lulus dari dua institusi pendidikan tinggi yang luar biasa: Mekteb-i Nuvab di Sarajevo dan Universitas al-Azhar di Kairo. Reputasi Dozo sebagai lulusan Universitas al-Azhar dan penguasaan bahasa Arabnya menggarisbawahi otoritasnya di kalangan ulama Balkan. Setelah diyakinkan oleh guru-guru Azhar-nya bahwa "reformasi" dan "kebangkitan" keilmuan Islam adalah tindakan yang benar, Dozo hampir tidak berubah pikiran setelah itu. Masa tergelap dalam hidup Dozo adalah keterlibatannya di divisi SS ke-13 dan lima tahun berikutnya dihabiskan di berbagai penjara. Komunitas Islam bekas Yugoslavia dan lembaga keagamaan serta pendidikannya jelas dipengaruhi oleh pandangan dan gagasan Dozo. Juga, Asosiasi Ilmijja berada di bawah kepresidenan Dozo selama beberapa tahun dan terbitan berkala Takvim dan Preporod di bawah penilaian editorialnya. Di satu sisi, peran dan jabatan penting ini memberi Dozo banyak peluang untuk menyebarkan pandangan dan gagasan reformisnya, tetapi di sisi lain hal itu membuatnya terus-menerus ditekan oleh rezim represif Tito.

Dozo menguasai lebih dari satu disiplin Islam, namun, konsentarsinya yang utama adalah dalam tafsir dan fikih. Melalui media fatwa dan interpretasi Alquran yang segar, Dozo menjawab tantangan yang dia dan rakyatnya hadapi, terutama komunisme dan modernitas versi Tito. Pendekatan Dozo terhadap tafsir Al-Qur'an dicirikan oleh dua ciri utama: pertama, penegasan tentang keselarasan antara wahyu dan akal, dan kedua, pembedaannya antara konsep dan prinsip universal yang terkandung dalam Al-Qur'an di satu sisi dan kontekstualisasi penafsiran Al-Qur'an. Interpretasi konsep dan prinsip ini di sisi lain. Demikian pula, pendapat hukumnya dicirikan

oleh penolakan terhadap taqlid buta dan pertimbangan kondisi sosial tertentu.

Karya Dozo sangat penting baik untuk konten Islami maupun pengaruhnya. Misalnya, berkat fatwa-fatwanya yang inspiratif dan karya-karya lainnya, struktur profesi ulama Islam bertransformasi ke arah yang positif. Boleh dibilang, ciri paling menonjol dari karya Dozo adalah semangatnya membela Islam dan keinginannya untuk menunjukkan kesesuaiannya dengan modernitas. Semangat Dozo untuk memberikan solusi praktis melalui fatwanya untuk dilema yang dihasilkan oleh modernitas dan semangatnya untuk teks Al-Qur'an berarti bahwa dia menyediakan jembatan antara teori dan praktik.

Terutama karena kepeduliannya terhadap umat, unsur mendidik dan dakwah semuanya tampak jelas dalam karya-karyanya. Tidak semua orang yang membaca kolom populer Dozo mungkin setuju dengan sikapnya pada isu-isu tertentu, namun banyak yang tertarik pada pesan reformasi dan kebangkitan Islam. Misalnya, Dozo akan selalu dikenang sebagai penganjur utama proyek zakāt dan zakāt al-fiṭr IVZ. Bahkan sekalipun para cendekiawan berbeda pendapat dengan pandangan dan metode Dozo, seperti D. Spahić dan M. Pašić, tetapi mengakui nilai kontribusi pemikiran pembaruan hukum Islam Dozo. Jika dibandingkan dengan reformis Muslim terkemuka lainnya di abad ke-20, seperti ʿAbduh, Riḍā, Iqbal, dan Shaltūt, keunikan Dozo terletak pada dampak langsungnya pada lingkungan sosial-politik tempat dia bekerja dan menerbitkan.

Mengajar dan menulis adalah dua bidang yang dikuasai Dozo. Pengaruhnya pada seluruh generasi baru Muslim Balkan melalui usaha mengajarnya pertama di madrasah Gazi Husrev-bey dan kemudian di Fakultas Teologi Islam tidak boleh diremehkan. Pendirian koleksi perpustakaan khusus pada tahun 2006 oleh Fakultas Studi Islam atas nama Dozo menunjukkan urgensi dan relevansi karyanya saat ini.

Selain itu, pendekatan radikal Dozo terhadap isu-isu metodologis yang mendasari pembentukan putusan hukum Islam berdampak besar terhadap perkembangan terkini dalam bidang hukum Islam. Misalnya, beberapa mufti Bosnia termasuk Nusret Abdibegović, Hasan Makić, Šukrija Ramić dan Muamer Zukorlić, mengikuti pola Dozo dalam mengeluarkan fatwa di luar mazhab Ḥanafī.

## F. Penutup

Sebagai pungkasan tulisan ini dapat dikemukakan bahwa fatwa Dozo dan pemhamannya atas Al-Qur'annya adalah sumber yang paling penting terkait dengan pemikiran pembaruan hukum Islam. Fatwa-fatwanya, misalnya, tidak hanya sesuai dengan zamannya tetapi juga telah dijadikan rujukan para pemikir sesudahnya untuk memanfaatkannya dengan baik dan menghargai pendiriannya yang unik. Pemikiran yang independen dan kritis seperti yang nampak dalam fatwa-fatwa Dozo adalah suatu keniscayaan bagi Eropa Marxis tahun 1960-an dan 1970-an. Untuk generasi mufti Balkan sesudahnya, pertimbangan pendapat hukum Dozo dijadikan pijakan. Oleh karena itu, siapa pun yang mempelajari pemikiran dan praktik Islam kontemporer di wilayah Balkan perlu mengapresiasi ketajaman intelektual Dozo.

Sebagaimana terlihat di atas, pengaruh pandangan dan gagasan aliran tafsir Islam modernis dan reformis tercermin jelas dalam karya-karya Dozo. Di sisi lain, melalui prisma pemikirannya, pandangan dan gagasan pembaruan Dozo ini telah memperoleh dimensi lokalitas "Yugoslavia/Balkan" dan menghadapi banyak tantangan yang begitu kompleks. Sementara keberhasilan Dozo dalam menjelaskan relevansi hukum Islam di zaman modern dapat diperdebatkan dan kedalaman analisis pemahamannya tentang ilmu-ilmu modern, tidak ada keraguan bahwa dia sadar akan isu-isu terpenting yang dihadapi pikiran modern. Dan, sebelum pemberian

penilaian definitif tentang posisi Dozo dalam sejarah pemikiran Islam kontemporer perlu dilakukan penelitian komprehensif dan lebih lanjut tentang pemikiran keagamaan tokoh yang cukup fenomenal ini.

## DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Muhammad Amin Ibnu, *Raddul Mukhtar Ala Ad-Durrul Mukhtar*, Muhaqqiq : Adil Ahmad Abdul Maujud - Ali Muhammad Mu'awwadh, Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2003.

Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press. 2012.

Athīr, Majd al-Dīn al-Mubārak ibn Muḥammad, Ibn al-, *al-Nihāya fī Gharīb al-Hadīth wa-al-Athar*., vol. 2-3, ed. by A. Zāwī and M. Ṭanāḥī, Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyya, 1963.

Dozo, H. Dijalog. *Takvim*, 83-89. 1969.

Dozo, H. *Islam u vremenu*. Sarajevo: Ilmija. 1976.

Dozo, H. *Izabrana djela: 1-5*. Sarajevo: El-Kalem, 2006.

Dozo, H. Potreba i pokušaji savremene interpretacije i egzegeze kur'anske misli. *Zbronik Radova ITF-a 1*, 11-24. 1982.

Dozo, H. Smisao idžtihada u Islamu. *Islamski Glas*, 2, 20, 2-4. 1936.

Džafić, I. *Der Koran kommentar von Husein Dozo (1912-1982): Moderne Koran interpretation in Bosnien*. Marburg: Tectum. 2008.

Dragouni, Olimpia, "The Category of Neighbourhood in Islamic Modernism of Yugoslavia. The Fetve of Husein Dozo", dalam

*Colloquia Humanistica* 4, DOI: 10.11649/ch.2015.004, 62 – 80, 2015.

Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisa Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Halilović, S. Husein Dozo i reformističko tumačenje islama, *Kom: Časopis Za Religijske Nauke, 2,* 1, 77-96. 2013.

John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*,Boulder Colorado: Westview Press,1982.

Karčić, F. *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*. Sarajevo: ITF. 1990.

Karčić, F. *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*. Sarajevo: El-Kalem. 1999.

Karić, E. *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća: 1*. Sarajevo: El-Kalem. 2004.

Kāsānī, Abū Bakr, Al-. *Badā'i al-Sanā'i fī Tartīb al-Syarā'i*, vol. II. Al-Tab'ah: II. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīah, 1986.

Marahi, Ahmad Mustofa al-, *Tafsir al-Maragi*, Lebanon: Darul al-Kutub, 1946.

Mekić, S. *A Muslim Reformist in Communist Yugoslavia: The Life and Thought of Husein Dozo*. London: Routledge. 2016.

Mekic, Sejad, "Dynamics of Islamic Thought in the Balkan Region: A Critical Study on Husein's Dozo Modernist and Reformist Thought" dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* (IJIIS) Vol. 5 No. 1 September 2021.

Muhammad "Abid Al-Jabiri, *Takwin Aql al-Arabi*,Beirut: Markazu al-Tsaqafi al-Arabiy, 1991.

Muzakkir, Muhamad Rofiq, *Dekolonisasi Metodologi Kritis dalam Studi Humaniora dan Studi Islam*. Sleman: Yayasan Bentala, 2022.

N. Malcolm, *Bosnia: A Short History*. London: Papermac, 1994.

Novaković, D. *Islamska verska zajednica na jugoslovenskom prostoru 1878-1991*. Beograd: JUNIR. 2015.

Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra: Dari Strukturalisme Hingga Postrutkturalisme, Perspektif Wacana Naratif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Rahman, Fazlur, *Islam,* Chicago: Universitas Chicago Press. 2002.

Sa'id, Bustami Muhammad, *Mafhum Tajdid Al-Din*, Kuwait: Dar Al-Da'wah, 1984.

Syari'ati, Ali *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar,Berkeley: Mizan Press, 1979.

Traljić, M. *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: El-Kalem. 1998.

Yusuf al-Qardawi, *Fiqh al-Zakat*, Cairo: Waktabah wahbah, 2006.

Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq fi Furu` al-Hanafiyah li-`Abd Allah ibn Ahmad ibn Mahmud al-ma`ruf bi-Hafiz al-Din al-Nasafi,* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1997.

Doni Azhari

# PERBANDINGAN HUKUM ISLAM DI MALAYSIA DAN QATAR

## A. Pendahuluan

Hukum Islam adalah sistem hukum yang berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam, terutama Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW.[1] Hukum Islam memiliki tujuan untuk memperbaiki kehidupan manusia, baik dalam hubungannya dengan Tuhan maupun dengan sesama manusia. Tujuan ini diwujudkan melalui penerapan hukum-hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari dengan cara yang benar dan proporsional. Dalam menjalankan hukum Islam, diperlukan pemahaman yang baik dan mendalam terhadap ajaran-ajaran Islam serta pengaplikasiannya dalam kehidupan sosial.

Selain itu, hukum Islam juga memberikan pengaturan yang jelas mengenai hak dan kewajiban individu dalam masyarakat. Hal ini mencakup hak dan kewajiban dalam hubungan keluarga, sosial, dan ekonomi. Hukum Islam juga memberikan perlindungan terhadap hak- hak individu seperti hak atas kepemilikan, hak atas privasi, hak atas pengakuan hukum, dan lain sebagainya.

1 Hasyim, B., 2013. Islam dan ilmu pengetahuan (Pengaruh temuan sains terhadap perubahanIslam). *Jurnal Dakwah Tabligh*, *14*(1), pp.127-139.

Tidak hanya itu hukum Islam juga memiliki hubungan yang erat dengan negara dan kebijakan publik. Di beberapa negara, hukum Islam dijadikan sebagai sumber hukum utama atau bahkan sebagai dasar konstitusi negara. Namun, dalam penerapannya, hukum Islam juga harus memperhatikan hak asasi manusia, keadilan dan kesetaraan gender. Prinsip-prinsip hukum Islam merupakan bagian dari kebijakan publik domestik di setiap negara Islam. Terlepas dari sistem hukum, politik, atau ekonomi negara tertentu, Syariah Islam terdiri dari komponen substansial tatanan sosial dan hukum di negara Islam, bahkan untuk non-Muslim yang tinggal di wilayah negara tersebut.[2]

Fenomena pembaharuan hukum keluarga Islam ternyata hampir dilakukan di semua negara Islam, baik yang secara undang-undang murni menerapkan syariat ataupun yang mayoritas penduduknya muslim namun tidak menjadikan syariat sebagai undang-undang resmi negara. Secara umum negara Islam yang membuat dan menerapkan aturan undang-undang keluarga dapat dipetakan ke dalam tiga kategori: *Pertama* adalah negara yang membuat dan menerapkan aturan undang-undang keluarga dengan masih menggunakan patokan fikih madzhab secara murni tanpa dihimpun secara khusus dalam bentuk perundang- undangan, misalnya Qatar, Saudi Arabia, Yaman, dan sebagainya. *Kedua*, adalah negara-negara sekuler yang aturan undang-undang keluarga di dalamnya telah diganti dengan undang-undang hukum modern, misalnya Albania dan Turki. Dan yang *Ketiga* adalah negara yang melakukan modifikasi pembaharuan hukum keluarga dengan mengakomodir ketentuan fikih madzhab dan juga memperhatikan aspek maslahah dalam negara tersebut, misalnya Mesir, Sudan, Jordan, Syiria, Tunisia, Irak, Iran, dan Pakistan, Malaysia termasuk adalah Indonesia. Jika melihat pemetaan ini, maka Malaysia termasuk dalam kategori ketiga dan

2 Abdallah, A.K., 2020. Islamic Sharia and arbitration in GCC States: The way ahead. *Int'l Rev. L.*, p.318.

Qatar termasuk dalam kategori pertama.[3]

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Soeroso, dinyatakan bahwa perbandingan hukum adalah cabang ilmu pengetahuan hukum yang menggunakan metode perbandingan dalam rangka mencari jawaban yang tepat atas problema hukum yang konkret.[4] Langkah konkret untuk menerapkan metodologi perbandingan hukum terdiri dari empat langkah sebagai berikut:[5] *Pertama*, mengevaluasi suatu sistem hukum secara jelas, objektif and netral, *Kedua,* mengevaluasi hukum eksternal (hukum yang diuraikan secara konkret dalam kata-kata, tindakan atau ucapan), Ketiga, mengevaluasi hukum yang berlaku dalam masyarakat atau *law in action* yang dapat juga dikatakan sebagai hukum internal, dan *Keempat,* Menyimpulkan hasil dari perbandingan hukum yang kemudian dapat merefleksikan budaya hukum asing dan budaya hukum dari peneliti.

Selain itu, perlu penulis tekankan juga dalam paragraf ini bahwa ketertarikan dalam mengangkat judul ini didasari dengan keberhasilan sistem hukum Islam Malaysia dan sistem hukum Islam Qatar yang mampu mengikuti perkembangan yang terjadi di dalam masyarakat serta bertujuan supaya pembaca dapat memahami perbedaan dan persamaan dari pembagian sumber hukum Islam dalam sistem hukum Malaysia dan sistem hukum Islam Qatar.

Metode penelitian yang penulis terapkan adalah metode penelitian kualitatif. Data yang gunakan terdiri dari data sekunder yaitu data yang mencakup dokumen resmi, buku-buku, hasil penelitian yang berwujud laporan dan sejenisnya.[6] Dalam penulisan artikel ini, penulis menggunakan literasi dan referensi digital, baik

3 Pengaruh sosio-kultur terhadap reformasi hukum keluarga Islam di Maroko.

4 R. Soeroso, (2010), Perbandingan Hukum Perdata, Jakarta; Sinar Grafika.

5 Edward J. Eberle, (Januari, 2009), The Method and Role of the Comparative Law, WashingtonUniversity Global Studies Law Review, Volume 8, Nomor 3.

6 Amiruddin dan H. Zainal Asikin, (2018), Pengantar Metode Penelitian Hukum, Depok; Raja GrafindoPersada.

dari buku elektronik atau e-book maupun website yang dapat dipertanggungjawabkan, dalam menganalisis permasalahan yang penulis telah rumuskan.

Sehingga dalam penelitian ini, peneliti akan menguraikan perbedaan dari penerapan hukum Islam Malaysia maupun sistem hukum Islam di Qatar dimana pada akhirnya dapat menemukan keunggulan dari sitem hukum Islam Malaysia dan sistem hukum di Qatar.Adapun harapan dari penelitian ini adalah bisa menjadi acuan dan tolak ukur bagi negara lainnya khususnya di Indonesia agar lebih memeprhatikan bagaimana impelemntasi dan pengaplikasinnya di tengah masyarakat yang memiliki ras, budaya, bahasa, yang berbeda-beda, walaupun Indonesia bukan negara Islam namun hukum Islam perlu menjadi perhatian penting bagi masyarakat terlebih Indonesia merupakan negara yang mayoritasnya beragama Islam.

## B. Hukum Islam di Malaysia

Malaysia dicirikan sebagai negara dengan mayoritas Muslim, Karena sebagian besar penduduknya beragama Islam. Menurut demografi negara ini, dari sekitar 29,6 jutaorang 60,4% di antaranya adalah Muslim. Selain itu, Pasal 3 Konstitusi Federal Malaysia (selanjutnya disebut "Konstitusi") menyatakan Islam sebagai agama resmi negara dan juga menjamin hak-hak kebebasan beragama bagi penduduk yang terdiri dari berbagai etnis. Hukum Islam, atau Hukum Syariah, tidak pernah dianggap di bawah Konstitusi sebagai setara dengan hukum atau sistem hukum Federasi, meskipun Islam telah ditetapkan sebagai agama Federasi. Dengan kata lain, status Islam sebagai agama resmi Federasi tidak mencakup aspek hukumnya. Hukum Islam hanya dijadikan sebagai hukum bawahan yang berada di bawah hukum negara bagian dengan yurisdiksi yang sangat terbatas, terbatas pada masalah-masalah pribadi dan pelanggaran yang berkaitan dengan moralitas saja, seperti yang

disebutkan dalam Pasal 4 Konstitusi, yang dianggap sebagai hukum tertinggi di negara ini dan akan selalu berlaku di atas hukum lain yang disahkan setelah Hari Kemerdekaan.[7]

Ada 5 faktor yang menjadi alasan diterapkannya hukum Islam di Malaysia, yaitu revolusi kultural, politik, konstitusional dan penjajah, dan reformasi.[8]

1. Aspek kultural sebagai salah satu faktor yang mendukung penerapan hukum Islam di Malaysia, sebagaimana yang telah disebutkan bahwa undang-undang Islam bersama berdasarkan pula pada adat yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat.
2. Politik, secara politik ada dua kelompok yang besar berkembang di Malaysia yaitu UMNO (United Malaya National Organitation) dan PAS (Partai Islam Se-Malaysia). Bila diamati politik pemerintahan Malaysia dalam hubungannya dengan Islam, maka yang diangkat adalah pandangan Melayu dari barisan National yaitu UMNO yang senantiasa berupaya menerapkan hukum Islam di Malaysia namun tanpa mengabaikan warga dan ras lainnya. UMNO dan PAS memiliki misi yang sama yaitu menerapkan hukum Islam di Malaysia, dan hal ini menjadi faktor mendasar sehingga hukum Islam yang berlaku di negeri Jiran meskipun penduduknya yang beragama Islam hanya 65%.[9]
3. Konstitusional. Malaysia dalam konstitusinya 1957 telah diubah tahun 1946 dengan tegas menyatakan bahwa Islam adalah agama federal (Pasal 3 ayat 1 Konstitusi Malaysia 23 Agustus

7 Adil, M.A.M. and Ahmad, N.M., 2014. Islamic law and human rights in Malaysia. *ICR Journal*, *5*(1),pp.43-67.

8 Abdul Rahman Haji Abdullah, Pemikiran Islam di Malaysia Sejarah dan Aliran. Jakarta : Gema InsaniPress, 1997, hlm 15-21.

9 John, L Esposito, *Islam dan Development Religion and Sosiopolitical Change,* ter Saonuddin, *Identitas Islam Pada Perubahan Sosial Politik.* (New York University Press, 1980).

1957), sebagai konsekuensi logis dari pernyataan tersebut ada empat prinsip monokromasi Islam yang dicantumkan dalam konstitusi Malaysia yakni: Musyawarah (Pasal 38 ayat 1 Konstitusi Malaysia), prinsip keadilan (pasal 7 ayat 1 dan asal 8 ayat 1 Konstitusi Malaysia). prinsip kebebasan (pasal 10 ayat 1, a, b, c sedangkan prinsip kebebasan (pasal 8 ayat 2).[10]

4. Penjajah. Negara Islam federasi Malaysia pernah menganut hukum Inggris pada zaman penjajahan yang dikenal dengan kehadiran hukum Straits Settlement 1936. Prinsip Inggris berbeda dengan kehadiran Belanda di Indonesia yang membatasi gerak langkah umat Islam, sedangkan Inggris memperkenalkan hukum Islam serta mengadakan perjanjian dengan penguasa Melayu, hukum yang diperkenalkan adalah administrasi hukum keluarga Islam dan hukum pelanggaran agama di negeri-negeri federasi Melayu yang berada dalam control Inggris. Di Perak hukum paling awal yang mengatur tentang hukum keluarga adalah registrasi tatacara perkawinan dan perceraian 1885 dan aturan perceraian Islam 1889.
5. Reformasi. Semua bentuk Undang-undang yang diberlakukan pada masa penjajahan Inggris direvisi sedemikian rupa oleh Melayu dengan mengikuti aspek- aspek masyarakat setempat.

Upaya menerapkan hukum Islam di Malaysia dalam segala bidang merupakan fenomena kultural Karenna hukum Islam berkembang bersamaan dengan masuknya Islam di Malaysia. Bukti diterapkannya hukum Islam di Malaysia yang terdiri dari tiga fase periode melayu, periode penjajahan, periode kemerdekaan. Kodifikasi hukum yang paling awal termuat dalam prasasti Trengganu yang ditulis dalam aksara Jawi dan memuat daftar

10 Mohammad Tahir Azhary, Negara hukum (Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi HukumIslam Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kim. Jakarta Bulan Bintang 1992. hlm 158- 161.

mengenai sepuluh aturan, bagi pelanggarnya mendapat hukuman, prasasti ini dibuat pada hari jumat 4 rajab 702 H/Februari 1303 M. Selain kodifikasi hukum tersebut,terdapat pula risalah hukum kaum atau buku hukum singkat melake yang mengatur semua menyangkut keperdataan dan bahkan pidana Islam. Namun demikian, meskipun hukum Islam diterapkan di Malaysia, tetap ada beberapa kontroversi terkait dengan implementasinya. Beberapa kelompok masyarakat menyatakan bahwa implementasi hukum Islam di Malaysia belum sempurna dan masih perlu diperbaiki.[11] Beberapa bentuk penerapan hukum Islam di Malaysia antara lain:

1. Mahkamah Syariah: Di Malaysia terdapat mahkamah syariah yang bertugas menangani perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum Islam, seperti perkara perceraian, waris, harta sepencarian, dan kesalahan jinayah seperti zina, minum arak, dan lain-lain.
2. Undang-undang Keluarga Islam: Beberapa negara bagian di Malaysia juga memiliki undang-undang keluarga Islam yang mengatur perkara-perkara seperti pernikahan, perceraian, nafkah, hak asuh anak, dan lain-lain.
3. Badan Urusan Agama Islam: Badan ini bertugas mengelola urusan agama Islam di setiap negara bagian di Malaysia, termasuk mengeluarkan sertifikat halal bagi produk-produk makanan dan minuman.
4. Hukum Jinayah Islam: Beberapa negara bagian di Malaysia juga menerapkan hukum jinayah Islam yang mengatur pelanggaran-pelanggaran hukum Islam seperti khalwat (berduaan dengan lawan jenis yang bukan muhrim), minum arak, dan lain-lain.
5. Peraturan-peraturan hukum Islam: Di Malaysia juga terdapat beberapa peraturan- peraturan hukum Islam yang diatur dalam undang-undang Malaysia, seperti Undang-Undang Jual Beli

11 Makatungkang, R., 2016. Penerapan Hukum Islam di Malaysia. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, *1*(1).

(Akad Wakalah), Undang-Undang Kebajikan dan Keselamatan Anak-Anak 1996, dan Undang-Undang Tafsir 1948.

6. Lembaga Zakat: Di Malaysia juga terdapat lembaga zakat yang bertugas untuk mengumpulkan zakat dari warga Muslim di Malaysia dan mengelolanya untuk membantu kaum fakir miskin dan memperkuat ekonomi umat Islam.[12]

Penerapan hukum Islam di Malaysia bukan hanya dalam bentuk perdata tetapi juga dalam hukum pidana, hal ini Nampak dari berbagai informasi yang telah diangkat oleh cendekiawan Malaysia diantaranya *Nizam 'Uqubah dalam Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia, oleh* prof. madya, Dr. Mat Saat Abdul Rahman. 'Uqubah dalam jinayah qisas dan pelaksanaannya dalam masyarakat majemuk oleh Prof. Madya Mat Saat Abdul Rahman. 'Uqubah di dalam jinayah tazkir dan pelaksanaannya dalam masyarakat majemuk.

Selain berbagai macam bentuk pisana Islam tersebut, masih banyak lagi rumusan hukum baru. Rumusan hukum baru tersebut ditetapkan dalam sebuah konfrensi nasional yang diadakan di Kedah untuk membicarakan hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan hukum pidana, sebagai lanjutan dibentuk sebuah komite yang terdiri dari ahli hukum Islam dan anggota badan hukum untuk mempertimbangkan berbagai amandemen, olehnya itu mereka dikirim ke berbagai negara Islam untuk mempelajari hukum Islam dan penerapannya di negara-negara tersebut.

Hasil rumusan undang-undang baru tersebut dalam dibagi menjadi beberapa bagian yaitu Administrasi hukum Islam, hukum keluarga, acara pidana, acara perdata, pembuktian dan *bait al-mal*.[13]

12 Shuaib, F.S., 2012. The Islamic legal system in Malaysia. *Pac. Rim L. & Pol'y J., 21*, p.85.

13 Sudirman tebba, perkembangan mutakhir hukum Islam di asia tenggara. Bandung 1993.

## C. Hukum Islam di Qatar

Islam adalah agama resmi Negara Qatar dan Hukum Islam (Syariah) adalah sumberutama legislasi. orang Qatar pada umumnya adalah Muslim Sunni konservatif tetapi ada kelompok agama lain yang tinggal di Qatar yaitu Kristen, Hindu dan Buddha.[14] Menganut hukum Islam juga merupakan bagian dari identitas nasional Qatar. Sejak kemerdekaan Qatar pada tahun 1971, pemerintah Qatar telah memilih untuk menganut hukum syariah Islam sebagai salah satu sumber hukum mereka, sebagai bentuk komitmen untuk melestarikan identitas dan nilai-nilai tradisional Qatar.

Selain faktor sejarah dan identitas nasional, penerapan hukum Islam di Qatar juga dipengaruhi oleh perkembangan ekonomi dan politik di negara ini. Dalam beberapa dekade terakhir, Qatar telah mengalami pertumbuhan ekonomi yang pesat, terutama berkat produksi minyak dan gas alam yang besar.[15] Dalam rangka menjaga stabilitas sosial dan politik di tengah pertumbuhan ekonomi yang cepat, pemerintah Qatar telah memperkuat penerapan hukum Islam, yang dianggap dapat memperkuat nilai-nilai moral dan etika masyarakat. Dalam hal ini, pemerintah Qatar telah mengambil berbagai tindakan untuk memperkuat penerapan hukum Islam di negara ini, seperti memperkuat lembaga-lembaga syariah, meningkatkan pendidikan agama Islam, dan mendorong pengembangan industri halal.

Pemerintahan Qatar adalah monarki absolut, di mana kekuasaan tertinggi dipegang oleh Emir Qatar yang saat ini dijabat oleh Sheikh Tamim bin Hamad Al Thani. Sistem pemerintahan di Qatar didasarkan pada konstitusi dan hukum Syariah.[16] Di bawah

14 Ahmed, F.B.J., 2018. Challenges of the knowledge society: Exploring the case of Qatar. *Global Economic Observer*, *6*(1), pp.39-54.

15 Setiawan, A.B., 2006. Perbankan Syariah; Challenges dan Opportunity Untuk Pengembangan di Indonesia. *Jurnal Kordinat*, *8*(1), pp.1-42.

16 Tok, M.E., Alkhater, L.R. and Pal, L.A., 2016. *Policy-making in a transformative state: The case of Qatar* (pp. 1-35). Palgrave Macmillan UK.

kepemimpinan Emir Qatar, pemerintahan Qatar terdiri dari beberapa badan pemerintah dan lembaga, termasuk:[17]

1. Dewan Tinggi untuk Urusan Negara (Council of Ministers): Merupakan badan eksekutif tertinggi di Qatar yang dipimpin oleh Perdana Menteri dan terdiri dari menteri-menteri yang memimpin departemen-departemen pemerintah Qatar.
2. Dewan Nasional (Shura Council): Merupakan badan legislatif di Qatar yang terdiri dari 45 anggota yang dipilih oleh Emir Qatar. Dewan Nasional memainkan peran penting dalam meninjau dan menyetujui undang-undang dan kebijakan nasional.
3. Dewan Pemerintahan Investasi (Qatar Investment Authority): Merupakan badan yang bertanggung jawab atas pengelolaan dana negara Qatar, termasuk cadangan minyak dan gas alam Qatar. Dewan ini berperan dalam melakukan investasi dalam sektor keuangan, real estat, energi, dan infrastruktur di seluruh dunia.
4. Dewan Tinggi Kesejahteraan Sosial (Supreme Council for Social Affairs): Bertanggung jawab atas perencanaan dan pelaksanaan kebijakan sosial dan kesejahteraan di Qatar.
5. Dewan Tinggi Kebijakan Luar Negeri (Supreme Council for Foreign Affairs): Merupakan badan tertinggi yang bertanggung jawab atas perumusan dan pelaksanaan kebijakan luar negeri Qatar.

Di bawah badan pemerintahan di atas, terdapat juga berbagai departemen pemerintah dan lembaga yang berperan dalam mengelola berbagai aspek kehidupan masyarakat Qatar, seperti kesehatan, pendidikan, keamanan, dan infrastruktur.[18]

17 Kusuma, S.A., Purnama, C. and Darmawan, W.B., 2020. Diplomasi Publik dan Media: Penggunaan Jaringan Penyiaran Al-Jazeera dalam Krisis Diplomatik Qatar 2017-2019. *JISPO Jurnal Ilmu Sosial Dan IlmuPolitik*, *10*(2), pp.141-168.

18 Badran, A., 2021. Developing smart cities: Regulatory and policy implications for the State ofQatar. *International Journal of Public Administration*, pp.1-14.

Meskipun Qatar adalah sebuah monarki absolut, namun pemerintah Qatar juga telah melakukan reformasi dalam beberapa tahun terakhir untuk meningkatkan partisipasi masyarakat dalam proses politik dan meningkatkan hak-hak sipil dan politik. Pada tahun 2003, pemerintah Qatar memperkenalkan konstitusi baru yang memberikan hak suara kepada warga Qatar untuk memilih anggota Dewan Nasional. Selain itu, pada tahun 2017, Qatar juga melaksanakan pemilihan umum pertamanya untuk memilih anggota Dewan Munisipalitas.

Hukum Islam di Qatar diatur oleh Majelis Agama Islam Qatar (Qatar Islamic Affairs and Charitable Activities Department), yang merupakan lembaga yang bertanggung jawab atas kegiatan keagamaan dan amal di Qatar. Lembaga ini didirikan pada tahun 1960 dan berada di bawah naungan Kementerian Urusan Agama dan Wakaf Qatar. Majelis Agama Islam Qatar memiliki berbagai tugas, termasuk memastikan bahwa hukum Syariah diterapkan secara konsisten di seluruh Qatar, memberikan arahan dan bimbingan agama kepada masyarakat Qatar, mengawasi kegiatan keagamaan dan amal di Qatar, dan memberikan saran kepada pemerintah Qatar dalam hal kebijakan keagamaan. Majelis Agama Islam Qatar juga bertanggung jawab atas pendidikan agama dan penyebaran pemahaman tentang Islam di Qatar. Lembaga ini mengoperasikan berbagai lembaga pendidikan, termasuk sekolah-sekolah agama, pusat-pusat pelatihan, dan universitas Islam. Selain itu, Majelis Agama Islam Qatar juga memiliki peran penting dalam menangani masalah-masalah keagamaan dan sosial di Qatar, termasuk masalah keluarga, kekerasan dalam rumah tangga, dan kesehatan mental. Lembaga ini bekerja sama dengan berbagai lembaga pemerintah dan organisasi masyarakat sipil di Qatar untuk mempromosikan nilai-nilai Islam dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat Qatar.

## D. Perbedaan Penerapan Hukum Islam Di Malaysia Dan Qatar

Malaysia dan Qatar adalah negara-negara yang menganut hukum Islam sebagai salah satu sumber hukumnya. Namun, meskipun keduanya menganut hukum Islam, ada beberapa perbedaan dalam penerapan hukum Islam di Qatar dan Malaysia, diantaranya :

1. Sistem Hukum: Malaysia menganut sistem hukum campuran yang terdiri dari hukum syariah Islam, hukum adat dan hukum umum sedangkan Qatar menganut sistem hukum yang didasarkan pada syariah Islam dan hukum pidana, di mana hukum Islam menjadi sumber utama hukum.[19] Oleh karena itu, implementasi hukum Islam di kedua negara tersebut bisa berbeda.
2. Warisan: Dalam hal warisan, di Malaysia, warisan diatur oleh undang-undang sivil, di mana harta warisan dibagi sesuai dengan ketentuan undang-undang, sedangkan Qatar, warisan diatur oleh hukum syariah Islam, di mana harta warisan dibagi sesuai dengan ketentuan hukum syariah Islam.
3. Penerapan Hukum Syariah : Di Malaysia, hukum syariah Islam diterapkan terutama dalam masalah keluarga, seperti pernikahan, perceraian, dan warisan, sedangkan di Qatar, hukum syariah Islam diterapkan secara luas dalam sistem hukum, termasuk dalam masalah pidana, keluarga, dan perdata.
4. Jenis Hukuman : Di Malaysia, hukuman mati masih ada dan dapat dikenakan dalam kasus-kasus tertentu seperti pembunuhan, narkoba, dan kejahatan terorganisir, hukuman tersebut diatur secara ketat dan dilakukan setelah melalui berbagai proses peradilan yang adil. Sementara itu, di Qatar, hukuman mati masih ada tetapi penerapannya lebih terbatas

19 Mutholingah, S. and Zamzami, M.R., 2018. Relevansi Pemikiran Maqashid Al-Syariah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner. *TaLimuna: Jurnal Pendidikan Islam*, *7*(2), pp.90-111.

dan hukuman lain seperti cambuk, kurungan, dan denda lebih sering diterapkan.

5. Pelaksanaan Hukuman : Di Malaysia, hukuman diputuskan oleh sistem peradilan dan dijalankan oleh otoritas penjara.[20] Di Qatar, hukuman diputuskan oleh pengadilan Syariah dan dijalankan oleh Departemen Kepolisian dan Penjara.
6. Perlindungan HAM : Di Malaysia, ada perlindungan HAM yang kuat dan independen, serta keterbukaan media yang lebih besar. Di Qatar, meskipun ada kemajuan dalam perlindungan HAM, tetapi masih terbatas dan keterbukaan media sangat terbatas. Di Malaysia, perempuan memiliki hak yang lebih besar, dan diberikan perlindungan hukum dalam berbagai hal, termasuk dalam hal pernikahan, perceraian, dan hak warisan, sedangkan di Qatar, perempuan memiliki hak yang terbatas dalam beberapa hal, seperti dalam hal pernikahan, perceraian, dan pewarisan.
7. Pengaturan Zakat: Di Qatar, zakat dikelola oleh negara dan diperoleh melalui sumber daya alamnya, sementara di Malaysia, zakat dikelola oleh badan amil zakat dan didapatkan dari masyarakat Muslim secara sukarela.

Secara keseluruhan, meskipun kedua negara menerapkan hukum Islam, ada perbedaan signifikan dalam cara mereka menerapkannya. Di Malaysia, hukum Islam hanya diterapkan dalam bidang tertentu, hal ini terkait dengan sejarah dan konteks politik, sosial, dan budaya Malaysia[21] yang berbeda dengan Qatar atau negara-negara yang menerapkan hukum Islam secara eksklusif. Sejak kemerdekaannya pada tahun 1957, Malaysia telah mengadopsi

20 Ansori, I., 2017. Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir). *Analisis: Jurnal Studi KeIslaman*, *17*(1), pp.137-166..

21 Masri, N.F.B., 2021. *Penerapan Sekularisme dalam Pendidikan di Malaysia* (Doctoral dissertation,UIN Ar-Raniry)..

konstitusi yang menetapkan negara ini sebagai negara yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam, tetapi juga menjunjung tinggi prinsip-prinsip demokrasi, kebebasan, dan hak asasi manusia. Oleh karena itu, Malaysia memperkenalkan sistem hukum ganda sebagai cara untuk memperhatikan kepentingan masyarakat yang beragam, termasuk minoritas non-Muslim.

Dalam praktiknya, penerapan hukum Islam di Malaysia terbatas pada bidang- bidang tertentu seperti hukum keluarga, wasiat, dan waris. Bagi orang Islam, hukum Islam dapat diterapkan dalam hal perceraian, nafkah, hak waris, dan penyelesaian sengketa, tetapi hukum sekuler juga masih berlaku dalam hal-hal lain seperti hukum pidana dan perdata. Namun, meskipun Malaysia tidak menjalankan hukum Islam secara eksklusif, negara ini tetap berupaya untuk memastikan bahwa hukum Islam diterapkan dengan adil dan benar, serta sejalan dengan prinsip-prinsip demokrasi dan hak asasi manusia.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan hukum Islam tidak dijalankan sepenuhnyadi Malaysia, di antaranya:[22]

1. Konstitusi Malaysia : Konstitusi Malaysia menetapkan negara ini sebagai negara yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam, tetapi juga menjunjung tinggi prinsip-prinsip demokrasi, kebebasan, dan hak asasi manusia. Oleh karena itu, sistem hukum ganda diperkenalkan sebagai cara untuk memperhatikan kepentingan masyarakat yang beragam, termasuk minoritas non-Muslim.
2. Pengaruh budaya dan sejarah: Malaysia memiliki sejarah yang berbeda dengan negara-negara yang menerapkan hukum Islam secara eksklusif, serta memiliki budaya yang plural dan beragam. Oleh karena itu, sistem hukum ganda dianggap sebagai cara untuk menjaga harmoni antara masyarakat yang berbeda-beda dalam hal agama dan budaya.

22 Rini, Y.W., 2016. Politik (Legislasi) Hukum Islam Di Malaysia. *ASAS*, *8*(1).

3. Tantangan dalam interpretasi hukum Islam: Seperti halnya dalam banyak negara Muslim lainnya, terdapat tantangan dalam menafsirkan dan menerapkan hukum Islam dengan benar dan adil di Malaysia. Pemerintah Malaysia telah menetapkan Majelis Agama Islam sebagai badan yang bertanggung jawab dalam hal penerapan hukum Islam, namun tetap ada tantangan dalam menjalankan tugas ini dengan baik.
4. Perlindungan hak asasi manusia: Malaysia juga memperhatikan hak asasi manusia dalam menjalankan hukum Islam. Beberapa hukuman Islam seperti hukuman mati dan hukuman cambuk dipandang kontroversial dan dianggap melanggar hak asasi manusia. Oleh karena itu, hukuman ini hanya diterapkan dalam kasus-kasus tertentu dan setelah melalui proses pengadilan yang adil.

Sedangkan di Qatar, hukum Islam diterapkan secara luas dan merupakan sumber utama hukum. Di Qatar, hukuman cambuk dan pengasingan masih diterapkan sebagai hukuman atas beberapa kejahatan tertentu. Hukuman cambuk biasanya diberikan sebagai hukuman tambahan untuk kejahatan seperti pelanggaran moral atau minuman keras, sementara pengasingan digunakan sebagai hukuman utama untuk kejahatan seperti pembunuhan atau kejahatan seksual. Hukuman cambuk biasanya diberikan dalam jumlah yang telah ditentukan, dengan jumlah cambukan yang berbeda untuk berbagai kejahatan. Misalnya, dalam kasus pelanggaran moral, biasanya dikenakan sekitar 40 hingga 100 cambukan. Hukuman ini biasanya dijalankan di penjara atau tempat lain yang ditentukan oleh pengadilan, di mana si pelaku akan diikat atau diikat pada tiang atau dinding, dan kemudian diserang dengan cambuk.

Sementara itu, pengasingan adalah hukuman utama yang diterapkan di Qatar untuk kejahatan serius seperti pembunuhan atau kejahatan seksual. Pengasingan biasanya diberikan selama beberapa tahun atau selama sisa hidup pelaku, tergantung pada tingkat

kejahatan. Selama masa pengasingan, si pelaku akan diasingkan dari masyarakat dan dipindahkan ke tempat khusus yang ditunjuk oleh pemerintah, di mana ia akan menjalani hukuman. Perlu dicatat bahwa penggunaan hukuman cambuk dan pengasingan di Qatar telah menuai kritik dari sejumlah kelompok hak asasi manusia, yang menganggap hukuman ini sebagai bentuk kekerasan dan perlakuan yang tidak manusiawi.

Setiap kasus yang melibatkan hukuman cambuk atau pengasingan di Qatar akan diproses melalui sistem hukum yang ada. Sistem hukum di Qatar didasarkan pada hukum Islam dan hukum sipil yang modern, dan memastikan bahwa hak-hak warga negara dilindungi dan dihormati. Biasanya, kasus-kasus ini akan diselesaikan melalui pengadilan di Qatar. Proses pengadilan akan mencakup tahap-tahap seperti pemeriksaan bukti, pemeriksaan saksi, dan pengambilan keputusan oleh hakim yang berwenang. Setelah pengadilan memutuskan bahwa seseorang bersalah, maka hukuman akan diberikan sesuai dengan undang-undang dan ketentuan hukum yang berlaku. Hukuman cambuk biasanya dilakukan di depan umum di tempat-tempat yang ditentukan, seperti lapangan atau penjara, dengan saksi-saksi dan pengawas yang hadir. Sementara itu, pengasingan biasanya dilakukan dengan mengusir orang tersebut dari Qatar ke negara asalnya atau negara lain yang disetujui oleh Qatar.

Terkait hukum Qisas, di Malaysia diterapkan dalam beberapa kasus kejahatan, seperti pembunuhan dan penganiayaan. Namun, hukum Qisas di Malaysia memiliki beberapa perbedaan dengan hukum Qisas di negara-negara Islam lainnya. Di Malaysia, pelaksanaan hukum Qisas diatur dalam Undang-Undang Jenayah Syariah yang berlaku di negara bagian tertentu. Sistem peradilan Malaysia membedakan antara hukum jinayah Islam dan hukum jinayah sivil yang berlaku dalam sistem hukum yang terpisah. Dalam sistem hukum jinayah Islam di Malaysia, keluarga korban

dapat memilih untuk memaafkan pelaku atau mengajukan tuntutan Qisas sesuai dengan hukum Islam. Jika pihak korban memilih untuk memaafkan pelaku, maka pihak pelaku akan diberikan hukuman ta'zir (hukuman yang ditetapkan oleh hakim) atau diyat (denda yang dibayarkan kepada keluarga korban).

Sedangkan Qatar menerapkan hukum Qisas sesuai dengan hukum syariah Islam. Dalam sistem hukum Qatar, Qisas diterapkan untuk kasus-kasus pembunuhan dan penganiayaan yang serius. Dalam kasus pembunuhan, keluarga korban dapat memilih untuk mengajukan tuntutan Qisas terhadap pelaku atau memberikan maaf dan menerima diyat (denda). Jika keluarga korban memilih untuk mengajukan tuntutan Qisas, maka pelaku akan diberikan hukuman mati dengan cara dihukum pancung, kecuali jika keluarga korban memberikan maaf atau menyetujui diyat sebagai pengganti Qisas. Dalam kasus penganiayaan serius, hukuman Qisas yang diterapkan dapat berupa hukuman fisik seperti potong tangan atau kaki. Namun, penerapan hukuman Qisas seperti ini harus melalui proses pengadilan dan diperlukan bukti-bukti yang kuat dan jelas.

Penerapan hukum Qisas di Qatar masih menjadi topik yang kontroversial[23]. Beberapa kelompok mengkritik hukuman Qisas yang terlalu berat dan barbar, sedangkan yang lainnya berpendapat bahwa hukuman tersebut efektif dalam memerangi kejahatan dan mempertahankan keadilan sosial. Namun, Qatar memastikan bahwa setiap penerapan hukuman Qisas dilakukan secara transparan dan dengan memperhatikan hak asasi manusia dan standar keadilan yang berlaku.

Namun, penting untuk dicatat bahwa proses hukum di Qatar harus dilakukan dengan transparansi dan keadilan, serta memperhatikan hak-hak asasi manusia. Jika ada pelanggaran terhadap hak asasi manusia dalam proses tersebut, maka pihak yang

23 Hassanein, A.S., 2018. The impact of Islamic criminal law on the Qatari penal code. *Arab LawQuarterly*, *32*(1), pp.60-79.

terkena dampak bisa mengajukan banding dan mencari bantuan dari organisasi hak asasi manusia atau lembaga yang berwenang.

## E. Persamaan Penerapan Hukum Islam di Malaysia dan Qatar

Persamaan dalam penerapan hukum Islam di Malaysia dan Qatar adalah bahwa kedua negara juga memiliki badan atau lembaga yang bertanggung jawab dalam menerapkan hukum Islam, seperti pengadilan Syariah di Malaysia dan Kementerian Kehakiman serta pengadilan Syariah di Qatar. Keduanya juga memiliki hukum-hukum yang berkaitan dengan hukum Islam, seperti hukum keluarga, bisnis, dan pidana. Juga memiliki lembaga-lembaga seperti Majelis Ulama dan badan-badan lainnya yang bertanggung jawab untuk memberikan panduan dan fatwa dalam hal-hal yang berkaitan dengan hukum Islam.

Selain itu, keduanya juga menerapkan hukum Islam sebagai bentuk identitas dan kebanggaan nasional, dengan menunjukkan bahwa mereka sebagai negara yang memperhatikan nilai-nilai Islam dan memberikan perlindungan terhadap umat Muslim. Hal ini juga tercermin dalam lambang negara masing-masing, di mana unsur-unsur Islam sering kali menjadi bagian dari desainnya yang berupaya untuk meningkatkan kesadaran dan pemahaman masyarakat terhadap hukum Islam melalui pendidikan dan pelatihan, serta melalui media dan program-program publik lainnya. Tujuannya adalah untuk memperkuat penghayatan dan pengamalan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Persamaan lainnya yaitu berupaya untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip hukum Islam dalam pembangunan nasional dan pembangunan ekonomi. Hal ini tercermin dalam berbagai program dan kebijakan pemerintah yang mendorong pengembangan sektor-sektor ekonomi yang berbasis pada nilai-nilai Islam, seperti sektor keuangan syariah dan pariwisata halal. Persamaan lainnya dalam penerapan hukum Islam di Malaysia dan Qatar adalah adanya

upaya untuk menjamin hak-hak individu dan keadilan sosial dalam penerapan hukum Islam. Meskipun hukum Islam menekankan pentingnya ketaatan terhadap ajaran agama, namun juga ditekankan pentingnya keadilan, persamaan, dan perlindungan hak asasi manusia. Dalam hal ini, kedua negara telah mengembangkan mekanisme dan lembaga-lembaga hukum yang bertanggung jawab untuk menjamin hak- hak individu dan keadilan sosial dalam penerapan hukum Islam, seperti lembaga pengawas hak asasi manusia, pengadilan syariah, dan pengadilan biasa.

Selain itu, juga telah dikembangkan berbagai undang-undang dan regulasi yang menjamin hak-hak individu, seperti hak atas pendidikan, hak atas pekerjaan, dan hak atas kebebasan beragama. Kedua negara juga mendorong partisipasi aktif masyarakat dalam penerapan hukum Islam, dengan memberikan kesempatan untuk memberikan masukan dan saran dalam perumusan kebijakan hukum Islam. Hal ini tercermin dalam adanya forum-forum dan dialog-dialog antara pemerintah dan masyarakat dalam berbagai isu hukum Islam. Persamaan lainnya dalam penerapan hukum Islam di Malaysia dan Qatar adalah adanya upaya untuk memperkuat kerjasama antara lembaga-lembaga keagamaan dan negara dalam mengelola hukum Islam. Dalam kedua negara, lembaga-lembaga keagamaan, seperti Majelis Ulama dan Dewan Agama Islam memiliki peran yang penting dalam pembuatan kebijakan dan pelaksanaan hukum Islam.

Namun demikian, lembaga-lembaga keagamaan tersebut juga berkerja sama dengan pemerintah untuk memastikan penerapan hukum Islam yang sesuai dengan kepentingan umum dan prinsip-prinsip keadilan sosial. Hal ini tercermin dalam adanya kerjasama antara lembaga-lembaga keagamaan dengan badan-badan pemerintah dalam berbagai hal, seperti dalam penyusunan undang-undang dan peraturan-peraturan hukum Islam, pelaksanaan program-program hukum Islam, dan penyelesaian masalah-masalah

hukum yang terjadi dalam masyarakat. Kedua negara juga berupaya untuk memperkuat dialog dan konsultasi antara lembaga-lembaga keagamaan dan pemerintah dalam berbagai isu hukum Islam. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa hukum Islam yang diterapkan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang benar dan sesuai dengan kepentingan umum. Dengan demikian, keberadaan lembaga-lembaga keagamaan dan negara di kedua negara ini bekerja sama dalam mencapai tujuan yang sama yaitu menjaga keadilan dan persamaan di dalam masyarakat.

## F. Kesimpulan

Dalam hal penerapan hukum Islam, Qatar dan Malaysia memiliki beberapa perbedaan dan persamaan. Qatar adalah negara yang menganut Syariah sebagai sumber hukum tertinggi, dan penerapannya cukup ketat dalam beberapa kasus, seperti pelanggaran hukum pidana, seperti hukuman mati, cambuk, dan penjara. Di sisi lain, Malaysia adalah negara yang menganut sistem hukum ganda, yaitu hukum Islam dan hukum sekuler. Di Malaysia, penerapan hukum Islam terbatas pada urusan keluarga dan adat istiadat, seperti perceraian, wasiat, dan hibah.

Namun, perbedaan ini tidak berarti bahwa salah satu negara lebih baik atau lebih buruk dari yang lain dalam menerapkan hukum Islam. Kedua negara memiliki ciri khas dan konteks budaya dan politik yang berbeda, yang mempengaruhi penerapan hukum Islam mereka. Selain itu, kedua negara juga mengalami tantangan dan kesulitan dalam menerapkan hukum Islam dengan benar dan adil, seperti kesenjangan ekonomi, perbedaan etnis, dan tantangan dalam menafsirkan hukum Islam dengan benar.

Oleh karena itu, untuk menilai perbandingan penerapan hukum Islam di Qatar dan Malaysia, perlu dilihat lebih jauh konteks politik, sosial, dan budaya masing-masing negara. Meskipun keduanya mempunyai ciri khas sendiri-sendiri dalam menerapkan hukum

Islam, namun tujuan utama mereka adalah untuk menciptakan masyarakat yang adil, damai dan sejahtera sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdallah, A.K., 2020. Islamic Sharia and arbitration in GCC States: The way ahead. *Int'l Rev. L.*, p.318.

Abdul Rahman Haji Abdullah, Pemikiran Islam di Malaysia Sejarah dan Aliran.

Jakarta : Gema Insani Press, 1997, hlm 15-21

Adil, M.A.M. and Ahmad, N.M., 2014. Islamic law and human rights in Malaysia. *ICR Journal*, *5*(1), pp.43-67.

Ahmed, F.B.J., 2018. Challenges of the knowledge society: Exploring the case of Qatar. *Global Economic Observer*, *6*(1), pp.39-54.

'Al-Syatbibi, Abu Iskhaq Muhammad, tt, AIMuwafqat fi Ushul al-Akhkam, Dar. alFikr,Beirot

Al-Zuhaily, Wahbah, 1969, AI-Wasith fi Ushul al-Fiqh, AI-Mathba'at allslamiyyat, Damaskus.

Amiruddin dan H. Zainal Asikin, (2018), Pengantar Metode Penelitian Hukum, Depok; Raja Grafindo Persada.

Ansori, I., 2017. Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir). *Analisis: Jurnal Studi KeIslaman*, *17*(1), pp.137-166.

Badran, A., 2021. Developing smart cities: Regulatory and policy implications for the State of Qatar. *International Journal of Public Administration*, pp.1-14.

Edward J. Eberle, (Januari, 2009), The Method and Role of the Comparative Law, Washington University Global Studies Law Review, Volume 8, Nomor 3.

Hassanein, A.S., 2018. The impact of Islamic criminal law on the Qatari penal code. *Arab Law Quarterly*, *32*(1), pp.60-79.

Hasyim, B., 2013. Islam dan ilmu pengetahuan (Pengaruh temuan sains terhadap perubahan Islam). *Jurnal Dakwah Tabligh*, *14*(1), pp.127-139.

John, L Esposito, *Islam dan Development Religion and Sosiopolitical Change,* ter Saonuddin, *Identitas Islam Pada Perubahan Sosial Politik.* (New York University Press, 1980)

Kusuma, S.A., Purnama, C. and Darmawan, W.B., 2020. Diplomasi Publik dan Media: Penggunaan Jaringan Penyiaran Al-Jazeera dalam Krisis Diplomatik Qatar 2017- 2019. *JISPO Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, *10*(2), pp.141-168.

Makatungkang, R., 2016. Penerapan Hukum Islam di Malaysia. *Jurnal Ilmiah Al- Syir'ah*, *1*(1).

Masri, N.F.B., 2021. *Penerapan Sekularisme dalam Pendidikan di Malaysia* (Doctoral dissertation, UIN Ar-Raniry).

Mohammad Tahir Azhary, Negara hukum (Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kim. Jakarta Bulan Bintang 1992. hlm 158-161

Mutholingah, S. and Zamzami, M.R., 2018. Relevansi Pemikiran Maqashid Al- Syariah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner. *TaLimuna: Jurnal Pendidikan Islam*, *7*(2), pp.90-111.

Pengaruh sosio-kultur terhadap reformasi hukum keluarga Islam di maroko

R. Soeroso, (2010), Perbandingan Hukum Perdata, Jakarta; Sinar Grafika Rini, Y.W., 2016. Politik (Legislasi) Hukum Islam Di Malaysia. *ASAS*, *8*(1). Setiawan, A.B., 2006. Perbankan Syariah; Challenges dan Opportunity Untuk

Pengembangan di Indonesia. *Jurnal Kordinat*, *8*(1), pp.1-42. p.85. 1993.

Shuaib, F.S., 2012. The Islamic legal system in Malaysia. *Pac. Rim L. & Pol'y J.*, *21*,

Sudirman tebba, perkembangan mutakhir hukum Islam di asia tenggara. Bandung

Tok, M.E., Alkhater, L.R. and Pal, L.A., 2016. *Policy-making in a transformative state: The case of Qatar* (pp. 1-35). Palgrave Macmillan UK.

Muh. Riezky Pradana Mukhtar

# SYARI'AH DALAM KONTEKS NEGARA MODERN DI DUNIA ISLAM (PERBEDAAN MODEL PENERAPAN SYARI'AH DI ASEAN)

## A. Pendahuluan

Penerapan syari'ah dalam konteks modern tidaklah sesederhana penerapannya dalam konteks klasik. Pada masa klasik, ketika konsep negara masih berdasarkan agama, penerapan syari'ah, seperti pemotongan tangan bagi pencuri, rajam bagi pezina, ataupun pemungutan jizyah atas warga negara non muslim, tidak terlalu mengundang masalah karena tatanan politik pada masa itu memungkinkan penerapan tersebut. Akan tetapi, dalam konteks Dunia modern, ketika peraturan suatu negara tidak lagi bersumber dengan suatu agama, penerapan syari'ah tidak dapat disamakan dengan penerapannya dalam konteks klasik sebab tatanan politik dunia telah banyak mengalami perubahan.

Dunia modern sudah mengenal misalnya, konsep negara-bangsa; kesamaan kedudukan semua warga negara tanpa pandang ras, suku, dan agama, di depan hukum; hukum internasional; Hak Asasi Manusia; demokrasi; dan pluralisme. Pengalaman menunjukkan bahwa penerapan syari'ah dalam konteks modern

dengan modelnya yang klasik lebih banyak memunculkan madarat jika dibandingkan dengan manfaatnya. Inilah tantangan penerapan syari'ah dalam konteks modern[1].

ASEAN merupakan suatu organisasi perhimpunan bangsa-bangsa Asia Tenggara yang didirikan di Bangkok pada 8 Agustus 1967. Di ASEAN mayoritas penduduknya ialah umat Muslim. Sebagaimana halnya di Malaysia, Islam menjadi agama resmi. Kerajaan Brunei Darussalam, Negara Indonesia mayoritas penduduknya juga beragama Islam, Burma (sebagian kecil penduduknya beragama Islam) Republik Filipina, Kerajaan Muangthai, Kampuchea, serta Republik Singapura. Negara-negara ASEAN merupakan satu-satunya wilayah Islam yang terbentang dari Afrika Barat Daya hingga Asia Selatan, yang mempunyai penduduk muslim terbesar. Asia Tenggara dianggap wilayah terbanyak pemeluk agama Islamnya. Termasuk wilayah ini adalah pulau- pulau yang terletak di sebelah timur India sampai lautan Cina dan mencakup Indonesia, Malaysia dan Filipina[2].

Dikemukakan oleh John Crawford menurutnya Islam masuk ke Asia Tenggara disebarkan melalui aktivitas kaum pedagang. Hal ini berbeda dengan wilayah Islam di dunia lainnya yang disebarkan melalui penaklulan Arab dan Turki. Islam sampai di negaea-negara Asia Tenggara dengan jalan yang damai, tanpa pemaksaan, sehingga mudah diterima oleh masyarakat[3].

Dalam makalah ini penulis hendak menyajikan makna dan watak syari'ah, prinsip-prinsip dasar penerapan syariah, penulis juga akan menyajikan metodologi penerapan syariah yang tepat agar penerapannya benar-benar mendatangkan manfaat bukan

1 Izzuddin Washil, "Syari'ah dalam Konteks Negara Modern di Dunia Islam", *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Mahkamah, (Juni 2016) Vol. 1, no. 1, h. 106.

2 http://sejarahlengkap.com/organisasi/sejarah-berdirinya-asean, diakses hari Jum'at, 30 Juni 2023, jam 05.48 WIB

3 Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia*. Jakarta: Logos 2000, hlm:143-144.

mendatangkan madarat, dan diakhiri dengan perbandingan beberapa model penerapan syari'ah di beberapa negara ASEAN.

## B. Makna Dan Watak Syari'ah

Syariah secara bahasa, berasal dari kata *syara'a* bermakna datang. *Syara'a al-w rid* berarti memasukkan air ke dalam mulutnya. *Syara'a al-daw* berarti ia masuk ke dalam air. Kata *al-syar'ah*, *al-syir'* dan *masyra'ah* berarti tempat mengalirnya air. Kata *al-syar'ah* dan *syir'ah* juga tempat air, yakni sumber air, yang darinya manusia dapat memperoleh air dan meminumnya. Terkadang sumber air ini diperuntukkan untuk binatang peliharaan mereka. Kata tersebut juga berarti menggiring unta ke tempat air untuk minum sendiri sehingga penggembalanya tidak perlu bersusah payah memberikan minum kepada untanya dengan mengisi ember air. Dengan demikian tasyri' bertujuan mempermudah kehidupan atau mendatangkan kemudahan.

Dalam Al-Qur'an kata syari'ah muncul sekali, Allah berfirman:

Artinya: *"kemudian kami menjadikanmu berada di atas syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), oleh karenanya, ikutilah syariat itu dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui"*.[4]

Lalu kata tersebut muncul dalam al-Qur'an dalam bentuk kata kerja dan derivatnya sebanyak tiga kali:

Pertama, Firman Allah SWT:

Artinya: *"Dialah (Allah) telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama, sebagaimana yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa..."*[5]

4 QS. Al-Jatsiah (45): 18.
5 QS. Al-Syu'ara (42): 13.

Kedua: Firman Allah SWT:

Artinya: *"Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan"*.[6]

Ketiga: Firman Allah SWT:

Artinya: *"Apakah mereka mempunyai sembahan-sembahan selain Allah SWT yang mensyari'atkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah? Sekiranya tidak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan Sesunggunnya orang-orang yang zalim akan memperoleh azab yang amat pedih"*.[7]

Dalam penggunaan yang umum syari'ah menunjuk pada semua perintah, larangan, petunjuk, serta prinsip yang Allah berikan pada manusia yang berkaitan dengan tingkah laku mereka di dunia ini dan keselamatan nanti di akhirat. Tujuan utama semua yang datang dari Allah ini adalah untuk memampukan manusia dalam usahanya mengendalikan kecenderungan hawa nafsu, membimbing manusia pada jalan kebenaran, dan membuat manusia senantiasa istiqamah dalam melaksanakan tugasnya sebagai *khalifah al-ard*.

Syari'ah berbeda dengan fiqih. Syari'ah identik dengan wahyu, dan pengetahuan tentangnya hanya bisa diperoleh dari al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan fiqih secara umum dikembangkan oleh para ahli hukum dan terdiri dari aturan-aturan yang utamanya didasarkan pada pemikiran manusia dan ijtihad. Cakupan syari'ah, oleh sebab itu, lebih luas, meliputi seluruh tingkah laku manusia. Sedangkan cakupan fiqih lebih sempit, hanya berkisar pada hukum-hukum praktis (*al-'amaliyyah*). Ketetapan syari'ah digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya, sementara bangunan fiqih ditegakkan oleh usaha keras manusia (para ulama mujtahid). Para sarjana Muslim secara umum mendefinisikan fiqih sebagai pemahaman atas syari'ah, dan bukan syari'ah itu sendiri.

6 QS. Al-Ma'idah (5): 48
7 QS. Al-Syu'ara (42): 21

Aturan-aturan syari'ah bisa diklasifikasikan menjadi dua jenis, yakni ibadah dan mu'amalah. Yang pertama terdiri dari aturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, sedangkan yang kedua memuat aturan mengenai hubungan manusia dengan sesamanya. Tidak hanya itu, watak lain dari syari'ah adalah ia berkaitan dengan tauhid. Setiap pembahasan mengenai hukum dan moralitas dalam Islam harus dimulai dari tauhid. Pengaruhnya terhadap syari'ah dan etika sangat dalam sehingga tauhid muncul dengan sendirinya dalam ketaatan ritual dan kesalehan personal, dalam teologi dan hukum, dalam politik dan ekonomi. Syari'ah, dengan demikian, tidak hanya mengatur persoalan hak dan kewajiban hukum tetapi juga mengatur masalah-masalah non-hukum serta memberi petunjuk moral bagi tingkah laku manusia secara keseluruhan.

Al-Qur'an menjelaskan tujuan syari'ah ketika ia menegaskan:

> *"Wahai manusia!, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman"*.[8]

Pesan ayat ini melampaui semua yang membeda-bedakan kemanusiaan. Hal ini dikuatkan oleh pesan dalam ayat lain yang menjelaskan misi Nabi Saw, yaitu sebagai rahmat tidak hanya untuk manusia tetapi juga untuk semua makhluk ciptaan Tuhan. Rahmat meliputi belas-kasih, kebaikan hati, kehendak baik, dan kemurahan hati. Untuk mewujudkan tujuan ini, syari'ah menekankan terciptanya tiga hal pokok yang merupakan tiga komponen rahmat, yakni mendidik individu, menegakkan keadilan, dan merealisasikan kemaslahatan. Dalam perealisasiannya, tentu dibutuhkan pedoman atau prinsip agar tidak melenceng dari tujuan awal[9].

8 QS. Yunus (10): 57.

9 Izzuddin Washil, "Syari'ah dalam Konteks Negara Modern di Dunia Islam", *Jurnal Kajian Hukum Islam,* Mahkamah, (Juni 2016) Vol. 1, no. 1, h. 108.

## C. Prinsip Dasar Penerapan Syari'ah

Terdapat tiga perinsip dasar penerapan syariah agar tidak kontraproduktif dan benar-benar dapat mewujudkan kemaslahatan hidup baik individual maupun sosial, syari'ah tidak bisa diterapkan begitu saja tanpa perencanaan yang matang, perhitungan yang tepat, dan pertimbangan yang bijaksana.

*Pertama*, penurunan syari'ah berhubungan dengan berdirinya masyarakat agamis, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat itu sendiri. Prinsip ini ingin menegaskan, sebelum syari'ah diterapkan pada sebuah masyarakat, hal pertama yang harus dilakukan adalah mengenalkan masyarakat itu pada keimanan yang lurus, pandangan hidup yang utuh, dan paradigma ilahiah yang kokoh. Baru setelah masyarakat mengenal fundamen-fundamen kehidupan itu mereka dikenalkan pada syari'ah secara bertahap sesuai dengan perkembangannya. Selama sekitar 13 tahun di Makkah, dakwah Nabi Muhammad Saw. masih berfokus pada ajakan menyembah Allah Swt. dan menghilangkan penyembahan berhala (dakwah Tauhid). Dengan pandangan yang tegas dan ungkapan yang santun, ayat-ayat al-Qur'an memberikan kabar gembira kepada orang yang percaya kepada Allah dan memberikan ancaman kepada mereka yang mengingkari-Nya, memberikan gambaran kehidupan di surga dan neraka, dan mengingatkan hari perhitungan. Setelah Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah, urusan-urusan sosial dan pemerintahan di tengah kaum Muslimin berada dalam tanggung jawabnya. Dari sini, syari'ah mulai tampak sedikit demi sedikit melalui ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. yang menjelaskan hukum-hukum perang dan perdamaian, pernikahan dan perceraian, warisan dan wasiat, jual beli dan hukum-hukum lain yang menata kehidupan masyarakat yang diperintahnya[10].

10 Muhammad said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, hal: 47-48

*Kedua*, syari'ah bertujuan untuk membawa kemaslahatan bagi umat manusia. Kebenaran dan kemaslahatan syari'ah bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. Penerapan syari'ah bisa dijelaskan melalui penelitian terhadap hukum-hukumnya karena ia merupakan kemajuan untuk merealisasikan kemaslahatan masyarakat dan individu, dan tidak cukup berhenti pada teks yang terbatas, bergantung pada hukum yang spesifik, atau bergumul di sekitar kaidah- kaidah yang sudah tetap. Relasi teks dan realitas ini dapat dilihat, misalnya, dalam kasus turunnya ayat-ayat tentang khamar atau tentang masalah perang dan perdamaian. Pada mulanya, orang-orang Islam bertanya kepada Nabi Muhammad Saw. tentang masalah khamar, kemudian turunlah QS. Al-Baqarah: 219.

> Artinya: *"Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi, katakanlah: pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat, tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya…"*.

Ayat ini hanya menjelaskan manfaat dan bahaya khamar, dan sama sekali tidak membahas satu hukum pun. Kaum muslimin saat itu masih sering minum khamar hingga salah seorang dari mereka yang lagi mabuk keliru dalam melafalkan al-Qur'an dan bacaan-bacaan yang lain, sementara ia sedang melakukan shalat. Oleh karena itu, turunlah QS. al-Nisa: 43.

> Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendekati shalat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan"*.

Meski demikian, Hamzah, paman Nabi Muhammad Saw meminum arak hingga mabuk dan mencaci Ali bin Abi Thalib serta menghina Nabi Muhammad Saw. Kemudian turunlah QS al-Ma'idah: 90.

> Artinya*: "Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan*

*anak panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung."*

Inilah metode al-Qur'an dan syari'ah Islam, yakni mengarungi bahtera kehidupan, menghadapi setiap peristiwa dan menyesuaikannya dengan setiap perubahan yang terjadi. Dengan kata lain, penurunan ayat terkait haramnya khamar secara bertahap ini dimaksudkan sebagai upaya penyelarasan dengan kondisi sosial[11].

*Ketiga*, penerapan syari'ah harus diartikan sebagai penyebaran rahmat, dan hendaknya kerahmatan itu menjadi prinsip dasar dalam teks, lafal, dan ungkapan. Penerapan syari'ah menjadi rahmat ketika penerapannya untuk memudahkan manusia, melindungi, memberikan keseimbangan di antara hak dan kewajiban, melakukan tinjauan untuk melihat keadaan suatu masa, dan tidak memberatkan orang-orang mukmin, serta melindungi kepentingan umum[12].

Rahmat adalah upaya membentuk setiap individu agar mampu membimbing dirinya sendiri, menguatkan jalan hidupnya, dan merealisasikan pribadinya tanpa mempersulit langkah hidupnya. Rahmat adalah keadaan ketika mayoritas tidak menindas minoritas, dan minoritas tidak mengganggu mayoritas. Keduanya saling kerja sama mewujudkan kemaslahatan individual dan kolektif secara bersama-sama[13].

Rahmat adalah kondisi ketika setiap orang dapat merasakan hidup aman dan tenteram, dan setiap manusia bergaul dalam cinta dan keadilan. Rahmat selamanya ada pada nilai hukum terdalam, terletak dalam spirit aturan, dan berada pada dasar teks. Teks tercipta untuk manusia dan manusia tercipta bukan untuk teks. Terpasungnya manusia dalam teks dan terikatnya spirit dalam lafal merupakan sesuatu yang bertentangan dengan spirit Islam yang mengedepankan nilai-nilai luhur dalam setiap pergerakan dan pembaruan.

11 Muhammad said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, hal: 72-48.
12 Muhammad said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, hal: 214.
13 Muhammad said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, hal: 214.

Ketiga prinsip dasar ini dapat pula dipahami secara sistematis. Artinya, penerapan syari'ah harus bermula dari penyadaran masyarakat terhadap nilai-nilai hidup yang tinggi sekaligus mengenalkan mereka pada visi hidup Qur'ani, berproses bersama gerak langkah masyarakat menuju kemajuan dan keutamaan, lalu berakhir dengan membuahkan rahmat untuk semesta alam: seluruh manusia dan seluruh ciptaan Tuhan[14].

## D. Teori Tentang Kedatangan Islam di Asia Tenggara

Teori mengenai kedatangan Islam di Nusantara, telah terjadi perdebatan panjang dan perbedaan pendapat di kalangan para ahli. Perdebatan itu menurut Azyumardi Azra berkisar pada tiga masalah pokok, yakni asal-muasal Islam yang berkembang di wilayah Nusantara, pembawa dan pendakwah Islam dan kapan sebenarnya Islam mulai datang ke Nusantara[15].

Terkait dengan masuknya Islam ke Asia Tenggara, terdapat beberapa teori yang membicarakan tentang asal-muasal Islam yang berkembang di Nusantara.

*Pertama*, teori Gujarat[16]. Teori ini mengatakan bahwa Islam yang berkembang di Nusantara bukan berasal dari Persia atau Arabia, melainkan dari orang-orang Arab yang telah bermigrasi dan menetap di wilayah India dan kemudian membawanya ke Nusantara.

14 Izzuddin Washil, "Syari'ah dalam Konteks Negara Modern di Dunia Islam", *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Mahkamah, (Juni 2016) Vol. 1, no. 1, h. 110.

15 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24

16 Gujarat adalah negara bagian India paling terindustrialisasi di India setelah Maharashtra dan ia terletak di barat India, berbatasan dengan Pakistan di barat laut dan Rajasthan di utara. Ibu kotanya adalah Gandhinagar, sebuah kota terencana dekat Ahmedabad, bekas ibu kota negara bagian dan pusat komersial Gujarat. Negara bagian Gujarat diciptakan pada 1 Mei 1960. Gujarat telah menjadi negara bagian dengan pertumbuhan ekonomi tercepat di negara India; pada 2002, Gujarat memiliki pendapatan per kapita rata-rata Rs 7.500 (1992) dibandingkan dengan Rs 6.400 di negara-negara bagian lainnya. https://id.wikipedia.org/wiki/Gujarat.

Teori Gujarat ini mendasarkan pendapatnya melalui teori mazhab dan teori nisan. Teori ini menemukan terdapat persamaan mazhab yang dianut oleh umat Islam di Asia Tenggara dengan umat Islam di Gujarat. Mazhab yang dianut oleh kedua komunitas Muslim ini adalah mazhab Syafi'i. Pada saat yang bersamaan teori mazhab ini dikuatkan oleh teori nisan, yakni ditemukannya model dan bentuk nisan pada makam-makam, baik di Pasai, Semenanjung Malaya dan di Gresik, yang bentuk dan modelnya sama dengan yang ada di Gujarat. Berdasarkan bukti-bukti tersebut, mereka memastikan Islam yang berkembang di Nusantara berasal dari sana[17].

*Kedua*, teori Bengal[18]. Teori ini mengatakan bahwa Islam Nusantara berasal dari daerah Bengal. Teori ini dikemukakan oleh S.Q. Fatimi. Dasar teori ini adalah teori nisan. Menurutnya model dan bentuk nisan Malik al-Shalih, raja Samudra Pasai, berbeda sepenuhnya dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat, akan tetapi model dan bentuknya lebih mirip dengan batu nisan yang ada di Bengal. Berdasarkan bukti tersebut, mereka meyakini bahwa Islam juga berasal dari sana. Namun demikian teori nisan Fatimi ini kemudian menjadi lemah dengan diajukannya teori mazhab. Mengikuti teori mazhab, ternyata terdapat perbedaan mazhab yang dianut oleh umat Islam Bengal yang bermazhab Hanafi, sementara umat Islam Nusantara menganut mazhab Syafi'i. Dengan demikian teori Bengal ini menjadi tidak kuat[19].

---

17 Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru: CV.Nuansa Jaya Mandiri, 2014), hal. 2-3

18 Bengal, atau benggala adalah wilayah yang letaknya di bagian timur laut dari Asia Selatan. Pada masa ini, Benggala dibagi atas dua wilayah, yaitu Benggala Timur yang menjadi negara merdeka Bangladesh dan Benggala Barat, Tripura, Assam, Jharkhand yang masuk dalam wilayah India. Suku mayoritas yang mendiami wilayah Benggala disebut sebagai Suku Bengali, dan 68 peratus daripada penduduk menganuti Islam. https://id.wikipedia.org/wiki/Benggala.

19 Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru, CV.Nuansa Jaya Mandiri, 2014), hal. 2-3.

*Ketiga*, teori Coromandel dan Malabar. Teori ini dikemukakan oleh Marrison dengan mendasarkan pada pendapat yang dipegang oleh Thomas W. Arnold. Teori Coromandel dan Malabar yang mengatakan bahwa Islam yang berkembang di Nusantara berasal dari Coromandel dengan menggunakan penyimpulan atas dasar teori mazhab. Madzhab yang dianut oleh umat Islam Nusantara terdapat kesamaan dengan umat Islam Coromandel dan Malabar yaitu bahwa madzhab yang dianutnya adalah mazhab Syafi'i. Dalam hal ini menurut Marrison, ketika terjadi Islamisasi Pasai tahun 1292, Gujarat masih merupakan kerajaan Hindu. Berdasarkan bukti ini maka tidak mungkin asal muasal penyebaran Islam berasal dari Gujarat[20].

*Keempat*, teori Arabia. Berdasarkan teori Thomas W. Arnold, Coromandel dan Malabar bukan satu-satunya tempat asal Islam dibawa. Ia mengatakan bahwa para pedagang Arab juga menyebarkan Islam ketika mereka dominan dalam perdagangan Barat-Timur sejak awal-awal abad Hijriah atau abad ke-7 dan 8 Masehi. Hal ini didasarkan pada sumber-sumber Cina yang mengatakan bahwa menjelang akhir abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab-Muslim di pesisir pantai Barat Sumatera[21].

*Kelima*, yaitu teori Persia. Teori ini juga berdasarkan pada teori mazhab. Ditemukan adanya peninggalan mazhab keagamaan yang berada di Sumatera dan Jawa yang bercorak Syiah. Juga disebutkan adanya dua orang ulama fiqih yang dekat dengan Sultan yang memiliki keturunan Persia. Seorang berasal dari Shiraz dan seorang lagi berasal dari Isfahan.

*Keenam*, teori Mesir. Teori ini dikemukakan oleh Kaijzer, teori ini juga mendasarkan pada teori mazhab, dengan mengatakan bahwa

20 Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru, CV.Nuansa Jaya Mandiri, 2014), hal. 4.

21 Tomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam,* Terj. Nawawi Rambe, (Jakarta, Widjaya, 1981), hal.318.

ada persamaan mazhab yang dianut oleh penduduk Mesir dan Nusantara, yaitu bermazhab Syafi'i. Teori ini juga dikuatkan oleh Nieman dan de Hollander. Akan tetapi keduanya memberikan revisi, bahwa bukan Mesir sebagai sumber Islam Nusantara, melainkan Hadramaut. Sementara itu dalam seminar yang diselenggarakan tahun 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam ke Nusantara menyimpulkan bahwa Islam langsung datang dari Arabia, tidak melalui dan dari India.[22]

Mengenai siapakah orang-orang yang menyebarkan Islam ke wilayah Asia Tenggara ini, Azyumardi Azra mempertimbangkan tiga teori:

*Pertama*, teori da'i. teori ini menyatakan bahwa penyebar Islam di Nusantara ini adalah para guru dan penyebar professional (para da'i). Mereka secara khusus memiliki misi untuk menyebarkan agama Islam (dakwah). Kemungkinan ini didasarkan pada riwayat-riwayat yang dikemukakan historiografi Islam klasik, seperti misalnya Hikayat Raja-raja Pasai (ditulis setelah 1350), Sejarah Melayu (ditulis setelah 1500) dan Hikayat Merong Mahawangsa (ditulis setelah 1630).

*Kedua*, teori pedagang. Islam disebarkan oleh para pedagang. Teori yang menyatakan bahwa Islam disebarkan melalui para pedagang kebanyakan dikemukakan oleh sarjana Barat. Teori ini mengatakan bahwa para pedagang Muslim menyebarkan Islam sambil melakukan usaha perdagangan. Lebih lanjut dari teori ini adalah bahwa para pedagang Muslim tersebut melakukan perkawinan dengan wanita setempat dimana mereka bermukim dan menetap. Dengan terbentuknya keluarga Muslim ini, maka komunitas- komunitas Muslim pun terbentuk. Kemudian sebagian pedagang ini melakukan perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal yang dalam perkembangannya memberikan kemungkinan

22 Hasyim, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1989), hal. 7.

untuk mengakses pada kekuasaan politik yang dapat dipakai untuk menyebarkan Islam.

*Ketiga*, teori sufi. Seraya mempertimbangkarn kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam, A.H. Johns mengatakan bahwa mereka adalah para sufi pengembara yang meperkenalkan Islam di kawasan Nusantara ini. Menurutnya banyak sumber-sumber lokal yang mengaitkan pengenalan Islam ke wilayah ini dengan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Mereka berhasil mengIslamkan penduduk Nusantara dengan jumlah yang besar, setidaknya sejak abad ke-13. Faktor utama keberhasilan mereka yaitu kemampuannya menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian Islam dengan kepercayaan dan praktik keagamaan lokal.[23]

## E. Penerapan Syariah pada Negara Modern: Perbandingan Hukum Pernikahan Pada Beberapa Negara Muslim Asean

*1. Penerapan Hukum Pernikahan di Indonesia*

Perkawinan merupakan salah satu akad yang telah disyari'atkan dalam Islam. Hal tersebut dilaksanakan untuk memenuhi perintah Allah agar manusia tidak terjerumus ke dalam lembah perzinaan. Perkawinan dalam Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.

Pencatatan pernikahan di Indonesia merupakan hal yang harus dilaksanakan oleh setiap orang yang melangsungkan pernikahan. Bagi mereka yang melangsungkan perkawinan menurut agamanya dan kepercayaannya, selain agama Islam dilakukan oleh pegawai pencatat perkawinan pada kantor catatan sipil sebagaimana

23 Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru, CV.Nuansa Jaya Mandiri, 2014), hal. 5-6.

dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan perkawinan (pasal 2 (2) PP No.9-1975). Dengan tanpa mengurangi ketentuan-ketentuan yang khusus berlaku bagi tata cara pencatatan perkawinan berdasarkan berbagai peraturan yang berlaku, tata cara perkawinan dilakukan sebagaimana ditentukan dalam pasal 3 sampai dengan pasal 9 PP no.9-1975.[24]

Dalam pasal 2 ayat (1) undang-undang nomor 1 tahun 1974 disebutkan bahwasanya perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Dan pada ayat (2) pada pasal yang sama disebutkan, Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Adapun tujuan diadakannya ketentuan pasal 2 ayat (1) UU nomor 1 tahun 1974 adalah untuk menghindari konflik hukum antara hukum adat, hukum agama, dan hukum antar golongan. Sedangkan tujuan pencatatan perkawinan adalah:

*Pertama*: Menjadikan peristiwa perkawinan menjadi jelas, baik oleh yang bersangkutan maupun pihak lainnya.

*Kedua*: sebagai alat bukti bagi anak-anak kelak kemudian apabila timbul sengketa, baik antara anak kandung maupun saudara tiri sendiri.

*Ketiga*: Sebagai dasar pembayaran tunjangan istri atau suami, bagi pegawai negeri sipil[25].

Dan dalam pasal 2 ayat (1) peraturan pemerintah nomor 9 tahun 1975 tentang pelaksanaan undang-undang nomor 1 tahun 1974 disebutkan, bahwa pencatatan perkawinan dari orang yang melangsungkan perkawinannya menurut agama Islam, dilakukan

24 Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut, Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, (Bandung: CV. Mandar Maju, 2007), hal. 82.

25 Salim HS, *pengantar hukum perdata tertulis (BW)* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hal. 64-65.

oleh Pegawai Pencatat sebagaimana hal ini dimaksud dalam Undang-undang no 32 Tahun 1954 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk.

Bagi seseorang yang hendak melakukan perkawinan karena harus dicatatkan maka sebelum pencatatan harus memberitahukan dahulu kehendak seseorang tersebut kepada petugas yang berwewenang. Hal tersebut tercantum pada pasal 3 ayat ayat (1) peraturan pemerintah nomor 9 tahun 1975 yang berbunyai, Setiap orang yang akan melangsungkan perkawinan memberitahukan kehendaknya itu kepada Pegawai Pencatat ditempat perkawinan akan dilangsungkan. Dan pemberitahun tersebut bisa dilakukan dengan cara lisan maupun tulisan, sesuai pasal 4 sebagai berikut Pemberitahuan dilakukan secara lisan atau tertulis oleh calon mempelai, atau oleh orang tua atau wakilnya.

Pada pasal 3 ayat (1) uandang-undang nomor 22 tahun 1946 tentang pencatatan nikah, talak dan rujuk disebutkan bahwasanya, barang siapa yang melakukan akad nikah atau nikah dengan seorang perempuan yang tidak berada dalam pengawasan pegawai yang dimaksudkan pada ayat (2) pasal 1 atau wakilnya, dihukum denda sebanyak-banyaknya Rp. 50 (lima puluh rupiah).

Dengan ketentuan yang terdapat pada pasal 3 ayat (1) UU nomor 22 tahun 1946, maka perkawinan yang dilakukan menurut hukum adat ataupun hukum Islam tidak dibawah pengawasan pegawai pencatat nikah, walaupun pernikahan tersebut sah menurut hukum adat atau hukum agama akan tetapi tidak sah menurut UU nomor 1 tahun 1974 dan UU nomor 22 tahun 1946.[26]

Menurut Peraturan Pemerintah Nomor 48 tahun 2014, pencatatan nikah dan rujuk bisa dilakukan baik di kantor urusan agama kecamatan dan di luar kantor urusan agama.

26 Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut, Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, hal. 82.

2. *Penerapan Hukum Pernikahan di Malaysia*

Penerapan syari'ah di Malaysia secara umum tidak jauh berbeda dengan penerapannya di Indonesia, hanya saja terdapat sedikit perbedaan. Misalnya dalam masalah perkawinan, perkawinan di Malaysia juga mengharuskan adanya pendaftaran atau pencatatan perkawinan. Proses pencatatan secara prinsip dilakukan setelah akad nikah. Namun dalam proses pencatatannya ada tiga jenis, yaitu:

*Pertama*: yaitu bagi masyarakat yang tinggal di dalam negeri, maka pencatatan dilakukan setelah selesai akad nikah secara langsung, pencatatan tersebut disaksikan oleh wali dan dua orang saksi dan pendaftar. Peraturan ini sebagaimana tercantum dalam UU Pulau Pinang Pasal 22 Ayat 1.

*Kedua*: Orang asli Malaysia yang melakukan perkawinan di kedutaan Malaysia yang ada diluar negeri. Maka proses pencatatan secara dasar sama dengan proses pencatatan bagi orang Malaysia yang melakukan perkawinan di negaranya. Perbedaanya adalah hanya pada petugas pencatatnya, yakni bukan oleh pendaftar asli yang bertugas di Malaysia.

*Ketiga*: Orang Malaysia yang tinggal di luar negeri dan melakukan perkawinan tidak di kedutaan atau konsulat Malaysia yang ada di negara bersangkutan. Proses untuk kasus ini adalah bahwa pria yang melakukan perkawinan dalam masa enam bulan setelah akad nikah, mendaftarkan kepada pendaftar yang tugaskan oleh kedutaan dan konsulat terdekat. Apabila yang bersangkutan pulang ke Malaysia sebelum habis masa enam bulan maka boleh juga mendaftar di Malaysia.

Dalam hal pembatasan usia pernikahan, dalam perundang-undangan Malaysia membatasi usia perkawinan minimal 16 tahun bagi mempelai perempuan dan 18 tahun bagi mempelai laki-laki. Peraturan ini berdasarkan UU Malaysia yang berbunyi: batas umur perkawinan yang dibenarkan adalah: bagi perempuan usia minimal

pernikahan tidak kurang dari 16 tahun dan bagi laki-laki tidak kurang dari pada 18 tahun. Apabila salah satu dari keduanya atau kedua-duanya berumur kurang dari batas minimal yang telah ditetapkan, maka harus mendapatkan persetujuan dari hakim syariah terlebih dahulu.[27]

*3. Penerapan Hukum Pernikahan di Brunei Darussalam*

Masuknya Islam ke Brunei Darussalam sejalan dengan masuknya Islam ke Nusantara, yakni setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis tahun 1511 M. Sebelum datangnya Inggris, undang-undang yang digunakan ialah undang-undang Islam yang telah diqonunkan dengan hukum qonun Brunei. Perkembangan Islam di Brunai tidak bisa terlepas dari Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i. hal ini terlihat dari mazhab resmi negara tersebut, yaitu mazhab Syafi'i.[28] Meskipun Brunei Darussalam telah menerima Islam sebagai agama resmi sejak pemerintahan Sultan Mahmud Syah. yang diperkirakan sejak tahun 1368 kemudian dilanjutkan oleh Sultan Ahmad, dan diteruskan oleh Sultan Sharif Ali, Islam diperkirakan telah tersebar di Brunei jauh sebelum itu, karena Brunei merupakan daerah persinggahan pedagang-pedagang Islam yang mengembangkan Islam ke wilayah Asia Tenggara.[29]

Perkembangan Islam semakin maju setelah pusat penyebaran dan kebudayaan Islam, Malaka jatuh ketangan portugis (1511) sehingga banyak ahli agama Islam pindah ke Brunei. Kemajuan dan perkembangan Islam semakian nyata pada masa pemerintahan Sultan Bolkiah (sultan ke-5), yang wilayahnya meliputi Suluk, Selandung, seluruh Pulau Kalimantan (Borneo), Kepulauan Sulu Kepulauan

27 https://www.academia.edu/5350697/Hukum_Keluarga Islam_di_Malaysia, di-akses hari Jumat, 30 Juni 2023, jam 08.17 WIB.

28 Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008), hal. 230.

29 Syaifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 163.

Balakac, Pulau Banggi, Pulau Balambangan, Matanani, dan Utarta Pulau Pallawan sampai ke Manila sebagaimana tercatat dalam Qanun Brunei dan pernah dijalankan sebelum menyebarluasnya sistem atau gaya pemerintahan ala Barat (Inggris), adalah suatu pemerintahan yang terdiri dari Sultan, Jema'ah perunding, dan Penasihat. Dimulai pada zaman pemerintahan Sultan Muhammad Hasan (1582-1598) Brunei mempunyai pemerintahan yang berbentuk piramida, dengan Sultan berada pada puncaknya, sedang dibawahnya adalah empat orang wazir.[30]

Raja Brunei Darussalam telah mengesahkan serta mengumumkan hukum Jinayah Syariah 2013 sebagai hukum materil dan hukum formil pelaksanaan syariat Islam di Brunei Darussalam. Hukum tersebut resmi diamalkan dalam negara enam bulan setelah disahkan dan diumumkan kepada publik, yaitu tepat pada 22 April 2014 lalu. PBB bereaksi keras dan melarang perberlakuan hukum tersebut. Juru bicara PBB untuk hak asasi manusia (HAM) Rupert Colville mengatakan, hukuman mati bagi semua kesalahan adalah bertentangan dengan hukum internasional. Ia meminta agar Brunei Darussalam menangguhkan pelaksanaan hukum Islam sehingga peraturan tersebut tidak bertentangan dengan HAM. Mahkamah syari'ah Brunei hanya dibenarkan melaksanakan Undang-undang Islam yang berkaitan dengan perkara-perkara pernikahan, cerai, dan ibadah (khusus). Sedangkan masalah yang berkaitan dengan jinayah diserahkan kepada Undang-undang Inggris yang berdasarkan Common Law England. Untuk Pemerintahan Negara Brunei.[31]

Membandingkan hukum perkawinan yang berlaku di Indonesia, peraturan perundang-undangan di negara Brunei Darussalam, bahwa yang boleh menjadi pendaftar nikah selain Kadi

30 https://www.academia.edu/30699854/SEKILAS_HUKUM_ISLAM_DI_ASEAN_INDONESIA_MALAYSIA_DAN_BRUNEI_DARUSSALAM

31 Syaifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 163.

Besar dan Kadi-kadi, adalah Imam-Imam masjid. Dan pernikahan yang tidak tercatat dianggap sah menurut Negara, dan batasan umur pernikahan yaitu bagi pria yang telah baligh dan bagi wanita yang telah baligh. Jika perempuan dicerai sebelum disetubuhi, maka ia tidak boleh dikawinkan dengan orang lain kecuali oleh suaminya.[32]

## F. Kesimpulan

Islam merupakan kekuatan sosial yang patut diperhitungkan, karena negara-negara yang ada di Asia Tenggara penduduknya memeluk agama Islam, baik minoritas maupun mayoritas. Berdasarkan hal ini, Asia Tenggara merupakan wilayah yang mempunyai penduduk Muslim terbesar.

Perkembangan hukum Islam di Asia Tenggara meliputi berbagai aspek dari hukum pidana, perdata, yaitu: fiqih ahwal syahsiyyah, mu'amalah, dan fiqih ibadah, dari hukum orang yang meminum minuman keras, hukum criminal, dan hukum keluarga. Di dalam perkembangan hukum Islam, peran penguasa sangatlah penting dalam menanamkan semangat untuk menerapkan hukum Islam.

Dalam konteks negara-negara ASEAN, terdapat sedikit perbedaan antara negara-negara tersebut dalam penerapan hukum Islam. Berikut ini tabel perbedaan penerapan hukum Islam dalam konteks hukum pernikahan di anatara tiga negara: Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam.

32 A. Intan Cahyani, *Hukum Keluarga Islam di Berunei Darussalam*, (Jurnal Al-Qadau Volume 2 November 2/2015) hal.154.

**Perbedaan Hukum Keluarga Islam dalam Pernikahan**

| Indonesia | Malaysia | Brunei Darussalam |
|---|---|---|
| Sistem presidensial dipimpin presiden | Sistem politik parlementer dipimpin oleh perdana mentri | Sistem monarki dipimpin oleh raja |
| Hukum undang-undang menjadi bagian sehari-hari dan KHI menjadi tambahannya | Hukum Islam telah menjadi bagian dari kehidupan umat | Hukum adat melayu sebagai dasar hidup sehari-hari |
| Penghukuman masyarakat bersalah dihukum berdasarkan undang-undang | Penghukuman masyarakat bersalah berdasarkan hukum Islam | Penghukuman masyarakat bersalah dihukum berdasarkan hukum Islam |
| - pencatatan sangat perlu<br>- batasan usia nikah bagi pria dan wanita adalah usia 19 tahun | - pemerintah mewajibkan untuk mencatat<br>- batas usia nikah pria adalah 18 tahun dan wanita adalah 16 tahun. | - pemerintah mencatat pernikahan, dan tidak dicatat pun tidak masalah<br>- batas usia nikah pria bagi yang sudah baligh begitu pula perempuan |
| - KHI disebutkan bahwa seorang suami yang akan menjatuhkan talak kepada istrinya mengajukan permohonan baik lisan maupun tertulis kepada pengadilan agama di wilayah tempat tinggal istri. | - jika suami mentalak istrinya maka harus ada permohonan kepada pengadilan. | - jika perempuan ditalak sebelum digauli maka ia tidak boleh menikah kecuali dengan suaminya yang terdahulu dalam masa iddah kecuali dengan keputusan hakim setempat. |

# DAFTAR PUSTAKA

A. Intan Cahyani, *Hukum Keluarga Islam di Berunei Darussalam* ,(Jurnal Al-Qadau Volume 2 November 2/2015).

Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia*. Jakarta: Logos 2000.

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994).

Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008).

Hasyim, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1989).

Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru: CV Nuansa Jaya Mandiri, 2014).

Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut, Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, (Bandung: CV Mandar Maju, 2007).

http://sejarahlengkap.com/organisasi/sejarah-berdirinya-asean.

https://www.academia.edu/30699854/SEKILAS_HUKUM_ISLAM_DI_ASEAN_INDONESIA_MALAYSIA_DAN_BRUNEI_DARUSSALAM

https://www.academia.edu/5350697/Hukum_Keluarga Islam_di_Malaysia

Izzuddin Washil, "Syari'ah dalam Konteks Negara Modern di Dunia Islam", *Jurnal Kajian Hukum Islam*, Mahkamah, (Juni 2016) Vol. 1, no. 1.

Muhammad said al-Asymawi*, Nalar Kritis Syari'ah*.

Salim HS, *pengantar hukum perdata tertulis (BW)*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006).

Syaifullah, *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

Tomas W. Arnold*, Sejarah Da'wah Islam,* Terj. Nawawi Rambe*,* (Jakarta: Widjaya, 1981).

# BAGIAN II

# ZAKAT PROFESI, PAJAK, BANK DAN KEUANGAN PUBLIK DI INDONESIA DAN MALAYSIA, ARAB SAUDI, MESIR, PAKISTAN

Amir Mu'allim

# MELINTASI BATAS NEGARA DAN BUDAYA: PENGELOLAAN WAKAF SEBAGAI MODEL PENDIDIKAN (Studi Kasus Mesir dan Indonesia)

## A. Pendahuluan

Bila dibandingkan dengan model penggunaan wakaf di negara-negara seperti Malaysia, Bangladesh, Mesir, Kuwait, dan Yordania, pengelolaan serta pengembangan wakaf di Indonesia masih jauh tertinggal. Negara-negara tersebut telah sangat maju dalam pengembangan wakaf sehingga memberikan kontribusi yang besar bagi perekonomian bahkan menopang perekonomian negara. Salah satu di antara harta wakaf yang sangat besar dan cukup dikenal di dunia Islam adalah Universitas al-Azhar yang sampai sekarang masih diminati oleh mahasiswa dari seluruh dunia. Universitas ini didirikan pada masa Khilafah Fathimiyyah. Perkembangan pengelolaan wakaf di Mesir sejak awal memang sangat mengagumkan, bahkan keberhasilannya dijadikan contoh bagi pengembangan wakaf di negara-negara lain.[1]

Wakaf di Mesir dikelola oleh Badan Wakaf Mesir yang berada di bawah Wizaratul Auqaf (Kementerian Wakaf). Salah satu di

1 "Aset Wakaf, Sangat Besar tapi Belum Produktif | Badan Wakaf Indonesia | BWI.go.id."

antara kemajuan yang telah dicapai oleh Badan Wakaf Mesir adalah berperannya harta wakaf dalam meningkatkan ekonomi masyarakat. Hal ini disebabkan benda yang diwakafkan beragam, baik berupa benda tidak bergerak maupun benda bergerak, yang dikelola secara baik dan benar. Pengelolaannya dilakukan dengan cara menginvestasikan harta wakaf di bank Islam (jika berupa uang) dan berbagai perusahaan, seperti perusahaan besi dan baja. Untuk menyempurnakan pengembangan wakaf, Badan Wakaf membeli saham dan obligasi dari perusahaan-perusahaan penting. Hasil pengembangan wakaf yang ditanamkan di berbagai perusahaan tersebut di samping untuk mendirikan tempat-tempat ibadah dan lembaga-lembaga pendidikan, juga dimanfaatkan untuk membantu kehidupan masyarakat (fakir miskin, anak yatim, dan para pedagang kecil), kesehatan masyarakat (mendirikan rumah sakit dan menyediakan obat-obatan bagi masyarakat), pengembangan ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang, dan berbagai pelatihan.[2] Dengan dikembangkannya wakaf secara produktif, wakaf di Mesir dapat dijadikan salah satu lembaga yang diandalkan pemerintah untuk mewujudkan kesejahteraan umat.

Berdasarkan data Kementerian Agama pada 2010, tanah wakaf di Indonesia mencapai 3,3 miliar meter persegi dan tersebar di 454 ribu lokasi. Sebagian besar tanah wakaf digunakan sebagai tempat ibadah 68 persen. Sedangkan, sisanya dipakai untuk sarana pendidikan dan kuburan. Dilihat dari sumber daya alam atau tanahnya (resources capital) jumlah harta wakaf di Indonesia merupakan jumlah harta wakaf terbesar di seluruh dunia.[3] Sedangkan Potensi pendanaan dari dana wakaf di Indonesia juga sangat besar, mencapai sekitar Rp. 3 triliun, tetapi sangat disayangkan sampai saat ini potensi wakaf

2 Muliadi and Arfaizar, "The Effectiveness Of Zakat In The Economic Empowerment Community By Rumah Zakat In Yogyakarta – Akademi Zakat (AZKA)."

3 Mu'allim, "PENGARUH PENGELOLAAN WAKAF DI MESIR TERHADAP PENGELOLAAN HARTA WAKAF PENDIDIKAN DI INDONESIA."

sebagai sarana berbuat kebajikan bagi kepentingan masyarakat belum dikelola dan didayagunakan secara maksimal dalam ruang lingkup nasional.[4]

Perwakafan di Indonesia jauh tertinggal dibanding negara-negara yang mayoritas berpenduduk Islam lain, seperti Mesir, Aljazair, Arab Saudi, Kuwait, dan Turki. Mereka jauh-jauh hari sudah mengelola wakaf ke arah produktif. Bahkan, di negara yang penduduk muslimnya minor, Singapura, aset wakafnya jika dikurskan berjumlah S$ 250 juta. Untuk mengelolanya, Majelis Ugama Islam Singapura (MUIS) membuat anak perusahaan bernama Wakaf Real Estate Singapura (WAREES).[5]

Di Indonesia, pengelola wakaf untuk kepentingan pendidikan secara profesional telah dikenal ada Yayasan Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, Yayasan Badan Wakaf Sultan Agung Semarang, Yayasan Badan Wakaf Pondok Modern Gontor Ponorogo dan Yayasan Hasyim Asy'ari Pondok Pesantren Tebuireng Jombang.[6]

Pada tahap awal ini, peneliti akan mendalami lebih jauh tentang pengelolaan dan pengembangan wakaf di Yayasan Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dan Yayasan Pemeliharaan dan Perluasan Wakaf Pondok Modern Gontor Ponorogo dan sisi ijtihad ekonomi yang melandasi pengelolaan dan pengembangannya yang secara khusus untuk kepentingan pendidikan. Pengelolaan dan pengembangan lebih mengarah

4 Wahyu, "Filantropi Islam Di Indonesia." Link: https://www.iainpare.ac.id/en/blog/opinion-5/opini-potensi-wakaf-sebagai-salah-satu-filantropi-islam-di-indonesia-2313

5 Nur Kholis, Wakaf dan Upaya Pemberdayaan Potensinya Secara Produktif di Indonesia, dalam Pribumisasi Hukum Islam. (Yogyakarta: PPs-FIAI UII, 2012), h. 491

6 Lihat Majalah Modal (4/2005; 12, 13/2003), Lihat Juga Majalah Syariah Bussines (37,40/2006), dan lihat juga Chaidar S. Bamualim & Irfan Abubakar (ed.). Revitalisasi Filantropi Islam, (Jakarta: PBB- UIN Syarif Hidayatullah, 2005), h. 217-296

pada sisi manajemen, sedangkan ijtihad ekonomi mengarah pada penemuan hukum, fiqih muammalah, dan Undang-undang No 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menerangkan model pengelolaan dan pengembangan harta wakaf di lembaga pendidikan. Dari sini peneliti ingin menggali lebih dalam tentang manajemen pengelolaan dan pengembangan harta wakaf, dan untuk mengetahui ijtihad ekonomi sebagai landasan dalam pengelolaan dan pengembangan wakaf pada lembaga pendidikan. Ijtihad ekonomi disini sangat penting untuk digali, sebab ijtihad adalah dasar hukum Islam yang cukup fleksibel untuk tujuan-tujuan kemaslahatan umat dengan tetap memperhatikan tujuan syara'. Ijtihad ekonomi pada penelitian ini lebih mengarah pada penemuan hukum, tinjauan fiqh muammalah dan UU No.41 Tahun 2004.

Penelitian ini sangat penting bagi kerja-kerja pengembangan ekonomi Islam khususnya bagi para pemangku kepentingan bidang wakaf agar terhindar dari pengelolaan dan pengembangan konvensional tetapi tidak meninggalkan produktifitas dan kemanfaatannya. Penelitian ini juga sangat penting sebagai salah satu temuan dalam pengembangan perwakafan di Indonesia, yang diharapkan akan menjadi bola salju untuk secara terus.

## B. Wakaf dan Pengertiannya

Kata wakaf atau waqf berasal dari bahasa Arab yang berasal dari akar kata wa-qa-fa berarti menahan, berhenti, diam di tempat atau berdiri. Kata waqafa-yaqifu- waqfan semakna dengan kata habasa-yahbisu-tahbisan maknanya terhalang untuk menggunakan. Kata waqf dalam bahasa Arab mengandung makna: menahan, menahan harta untuk diwakafkan, tidak dipindah milikkan.[7]

7 Muhammad ibn Bakar ibn Mandzur al-Mishri, *Lisan al'Arab*. (Bulaq: AlMishriyah, 1301 H), Jilid 11, h. 276. Lihat juga *Al-Fiqh al-Islamiy wa 'Adillatuhu*. Mesir: Dar al-Fikr al-Mu'ashir

Adapun secara terminologi, wakaf dirumuskan dengan definisi yang berbeda- beda: Menurut Jumhur Ulama, wakaf adalah menahan tindakan hukum orang yang berwakaf terhadap harta yang telah diwakafkan dengan tujuan untuk dimanfaatkan bagi kepentingan umum dan kebajikan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, sedang materinya tetap utuh.[8]

Sedangkan pengertian wakaf menurut Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selama-lamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan atau kesejahteraan umum menurut syariat.[9]

Tidak ada perbedaan mendasar dari dua pengertian di atas, namun perbedaan yang kentara hanya pada waktu. Bila Jumhur Ulama wakaf berlaku selama-lamanya, sedangkan menurut UU No. 41 Tahun 2004 wakaf boleh untuk jangka waktu tertentu. Menurut ulama mazhab Hanafi, merumuskan wakaf bahwa wakaf adalah menahan suatu harta yang merupakan milik pewakaf, kemudian menyumbangkan manfaatnya di jalan kebaikan. Menurut ulama mazhab Malikiyah, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Musthafa Tsalaby, wakaf ialah penahanan suatu harta dari bertindak hukum, seperti menjual-belikannya, terhadap harta yang dimiliki serta harta itu tetap dalam pemilikan si wakif dan memproduktifkan hasilnya untuk keperluan kebaikan.[10]

Menurut golongan Syafi'iyyah yang dianut oleh mayoritas masyarakat Indonesia, bahwa harta wakaf berubah kepemilikanya menjadi milik Allah, dimana wakif tidak memiliki hak sama

8 Abdul Aziz Dahlan, Ed, Enseklopedi Hukum Islam, Jilid 6. (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1997), h. 86

9 Lihat dalam Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

10 Muhammad Musthafa Tsalabi, Tt. al-Ahkarn al-Washaya wa al-Awqaf. (Mesir: Dar al-Ta'hf, tth), h. 333.

sekali terhadap harta yang telah diwakafkannya. Selain itu, wakaf tidak boleh ditukar dan tidak boleh dijual dengan alasan apapun, sekalipun itu bangunan masjid yang sudah tidak layak digunakan.[11]

Pemikiran di atas sangat berbeda dengan pemikiran Imam Abu Hanifah yang memandang bahwa wakif boleh mencabut wakafnya dan wakaf dapat dijualbelikan. Hal ini berarti si wakif masih memiliki hak atas harta yang diwakafkan. Demikian juga Ahmad bin Hambal, Abu Tsaur dan Ibnu Taimiyah membolehkan benda wakaf yang sudah kurang atau tidak berfungsi lagi sesuai dengan kehendak wakif untuk dijual, diubah, diganti atau dipindahkan, sepanjang dapat mendatangkan kemaslahatan dan kemanfaatan yang lebih besar bagi umat dan masyarakat sesuai dengan tujuan wakaf. Alasannya bahwa Umar bin Khattab menjadikan tanah (masjid) Kufah yang lama sebagai pasar kurma. Demikian juga Umar dan Usman pernah memperluas bangunan masjid Nabawi.[12]

Konsekuensi logis dari perbedaan pendapat diatas, maka model perwakafan terbagi dalam 2 pola, yaitu; Pertama, wakaf yang bebas yaitu terlepasnya hak pemberi wakaf untuk mengatur apa yang diwakafkan misalnya wakaf untuk masjid, dan praktek seperti ini telah lazim dilakukan di Indonesia. Bukan berarti orang-orang Indonesia tidak memahami hukum wakaf. Contoh lain dapat kita lihat pada wakaf yang diberikan pada dua Masjidil Haram yang diserahkan kepada Kadi (Hakim tertinggi).[13]

Kedua, wakaf terikat yaitu pihak pemberi masih mempunyai hak untuk mengatur wakafnya, tidak hanya sekedar pengelolaan secara fisik, tapi berhak menentukan beberapa masalah yang berkaitan dengan wakaf tersebut, misalnya wakaf untuk madrasah. Penentuan

11 Direktorat Pengembangan Zakat da Wakaf, Fiqih Wakaf. (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji, Depag RI, 2005), h. 36-38.

12 Jamil A, "Wakaf Produktif dalam Perspektif Masyarakat Kota Metro", dalam jurnal TAPIS Vol. 07 Nomor 01 Januari 2007, h. 22.

13 Hasan Langgulung, Asas-asas Pendidikan Islam, (Jakarta: Pustaka Al Husna, 1998), h. 160.

besar gaji pengajar dan beberapa aset yang berkenaan dengan hal tersebut, pihak pemberi berhak menentukan. Dikarenakan wakaf adalah pemberian untuk selamanya, maka pada masa modern ini telah ditentukan hukum-hukum yang mengaturnya untuk pertimbangan efektifitas pengelolaan harta tersebut. Sebab pernah terjadi adanya rekayasa pengembalian harta wakaf kepada pihak pemberi atau ahli waris.[14]

## C. Hubungan Indonesia dan Mesir

Dalam bahasa Arab, istilah wakaf kadang-kadang bermakna objek atau benda yang diwakafkan (al-mauquf bih) atau dipakai dalam pengertian wakaf sebagai institusi seperti yang dipakai dalam perundang-undangan Mesir. Di Indonesia, term wakaf dapat bermakna objek yang diwakafkan atau institusi.[15]

Kenyataan bahwa Islam bermula di wilayah Timur Tengah memberikan keistimewaan tersendiri bagi wilayah ini dalam konteks Islam. Timur Tengah menjadi pusat utama bagi dunia Islam sementara wilayah-wilayah lain berada di pinggiran. Wilayah ini memiliki peran penting dalam pengembangan spiritualitas Islam, peradaban, ilmu pengetahuan, dan pengaruh politik, termasuk di dalamnya negara Mesir.

Kemunculan gerakan tokoh seperti al-Afghani dan Abduh membuat nama Mesir semakin populer di kalangan umat Islam Indonesia. Sebelumnya, Mesir sudah dikenal karena memiliki lembaga pendidikan ternama, Al-Azhar, sebuah institusi pendidikan yang telah berusia ribuan tahun dan selama berabad-abad menjadi pusat pendidikan Islam global. Dengan adanya Al-Azhar dan gerakan reformis yang dipimpin oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, Mesir menjadi salah satu pusat kebudayaan

14 Cyril Glasse, Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 430.
15 *Ibid.*

Islam yang terkemuka. Tidak heran jika banyak orang Indonesia yang kemudian memilih pergi ke Mesir untuk mengejar ilmu.

Hubungan antara Indonesia dan Mesir mulai terjalin secara signifikan setelah Perang Dunia I, ketika seorang mahasiswa Indonesia bernama Syekh Ismail Muhammad al-Jawi mendirikan Riwaq Jawi (asrama Jawa) di Universitas al-Azhar. Kata "Jawa" digunakan sebagai pengganti "Indonesia" di negara-negara Arab karena pada masa penjajahan, Jawa merupakan pusat pemerintahan, kebudayaan, pendidikan, dan perdagangan. Oleh karena itu, segala sesuatu yang berasal dari Indonesia disebut Jawi, yang berarti dari Jawa.

Kedekatan hubungan antara Indonesia dan Mesir juga terlihat dari dukungan moral dan materiil yang diberikan oleh Mesir kepada Indonesia. Dukungan ini mencakup pernyataan Pemerintah Mesir pada tanggal 23 Maret 1946 sebagai negara Arab pertama yang secara de facto mengakui kemerdekaan Republik Indonesia, bersama dengan Inggris, Amerika Serikat, Australia, dan Belanda sendiri. Pengakuan ini menjadi landasan penting dalam diplomasi RI di dunia internasional dan mendorong negara-negara Arab lainnya untuk mengakui kemerdekaan RI.

Kedekatan antara Indonesia dan Mesir juga tercermin dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 70 Tahun 1957 yang secara khusus mengatur kerja sama dalam bidang budaya. Undang-undang ini menjelaskan bahwa setelah Indonesia meraih kemerdekaannya dan mempererat persahabatan dengan Mesir melalui Perjanjian Persahabatan, kedua belah pihak semakin ingin memperkuat hubungan kebudayaan mereka. Semangat ini semakin diperkuat oleh rekomendasi Konferensi Asia-Afrika di Bandung pada bulan April 1955, yang mendorong negara-negara peserta untuk memperkuat hubungan budaya mereka.

## D. Wakaf Pendidikan di Jami'ah al-Azhar Kairo

Persetujuan kerja sama budaya antara Indonesia dan Mesir kemudian ditandatangani di Jakarta pada tanggal 10 Oktober 1955. Pemerintah melihat pelaksanaan perjanjian budaya ini sebagai langkah maju dalam upaya memperkuat hubungan antara Indonesia dan negara-negara di Asia dan Afrika pada umumnya, serta dengan Mesir pada khususnya.[16]

Mesir telah mencapai kesuksesan yang patut diakui dalam pengelolaan wakafnya. Minat yang kuat untuk mengelola wakaf dengan baik baru muncul setelah masa pemerintahan Muhammad Ali Pasya. Tindakan awal yang diambil oleh pemerintah Mesir adalah mengatur tanah wakaf melalui pengawasan dan perawatan, serta mengarahkannya pada tujuan kemaslahatan umum sesuai dengan persyaratan yang telah ditetapkan. Selain itu, pemerintah juga memberikan perlindungan kepada penerima manfaat wakaf. Langkah selanjutnya adalah pembentukan diwan al-waqf, yang menjadi awal dari departemen wakaf.[17]

Pengelolaan wakaf di Mesir telah bergerak menuju pemberdayaan ekonomi. Badan Wakaf Mesir telah mengimplementasikan beberapa kebijakan, seperti menempatkan harta wakaf di bank Islam, menjalin kerjasama dengan perusahaan-perusahaan yang terpercaya, mengelola lahan kosong secara produktif, bahkan berinvestasi dalam saham dan obligasi perusahaan yang kuat. Hasil dari wakaf dimanfaatkan untuk memajukan ekonomi masyarakat kurang mampu, mendirikan rumah sakit, memberikan perawatan medis gratis, mendirikan lembaga pendidikan, dan mengembangkan ilmu pengetahuan serta teknologi.[18]

---

16 Uswatun Hasanah, Peranan Wakaf dalam Mewujudkan Kesejahteraan Sosial (Studi Kasus Pengelolaan Wakaf di Jakarta Selatan), Disertasi tidak diterbitkan, IAIN Syarif Hidayatullah, 1997, h. 81.

17 *Ibid.*

18 Hasan Abdullah al-Amin (ed), 1989, Idarah wa Tassmir Mumtalakat al-Auqaf, (Jeddah: Ma'had al- Islamiy li al-Buhuts wa al-Tadrib al-Bank al-Islamiy, h. 344.

Selain itu, dalam upaya pengembangan wakaf, departemen wakaf tidak hanya berinvestasi dalam skala besar, tetapi juga mendukung usaha kecil dan menengah, serta membantu kaum dhuafa'. Mereka juga memperhatikan kesehatan masyarakat dengan mendirikan rumah sakit, menyediakan obat-obatan, dan poliklinik. Selain itu, mereka mendirikan tempat-tempat ibadah dan lembaga pendidikan, serta ikut berperan dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan.[19]

Wakaf telah memainkan peran penting di Mesir, terutama selama masa pemerintahan elit Mamluk (1250-1517). Contoh yang paling mencolok dari wakaf pada periode ini adalah rumah sakit yang dibangun oleh al-Manshur Qalawun, yang terus berfungsi dengan baik hingga abad ke-19, dan juga Universitas al-Azhar.

Jami'ah al-Azhar telah menjadi ikon besar dalam dunia pendidikan, awalnya hanya sebuah masjid yang didirikan oleh Jauhar Al-Shaqali pada tahun 970. Masjid ini kemudian berkembang menjadi pusat dakwah dan pusat pembelajaran yang semakin besar. Bahkan pada zaman Muhammad Abduh, tingkat pendidikan mulai dari dasar hingga universitas diatur. Fondasi yang diletakkan oleh Abduh mengubahnya menjadi universitas besar pertama di dunia.

Dengan harta wakaf yang dimilikinya, Jami'ah al-Azhar tidak memungut biaya dari mahasiswanya. Bahkan setiap tahun, universitas yang telah berusia lebih dari seribu tahun ini memberikan beasiswa kepada ribuan mahasiswa. Selain itu, Jami'ah al-Azhar juga menerbitkan buku agama dan bahan lainnya secara gratis.[20]

Selain untuk kepentingan internal, universitas ini juga mengelola gudang atau perusahaan di Terusan Suez. Sebagai pengelola wakaf, Universitas Al Azhar hanya menggunakan hasilnya untuk tujuan

19 Murat Cizakca, 2009, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World From The Seventh Century To The Present, h. 72, www.mcizakca.com/publications.htm, Pada 29 Juli 2009.

20 Diakses Melalui Laman: www.wakafcenter.com Pada 29 Juli 2009.

pendidikan. Bahkan pemerintah Mesir kemudian meminjam dana wakaf Al Azhar untuk operasionalnya.[21]

Menurut Dr. Abdul Aziz Kamil, mantan Menteri Wakaf dan Urusan Al-Azhar Mesir, ada dua faktor kunci dalam kesuksesan pembangunan Jami'ah al-Azhar, yaitu faktor manusia yang banyak yang amanah dan berkualitas, serta perangkat undang-undang yang komprehensif yang mendukung dan mengatur perkembangan wakaf.[22]

## E. Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf Pendidikan di Indonesia

Perwakafan di Indonesia jauh tertinggal dibanding negara-negara yang mayoritas berpenduduk Islam lain, seperti Mesir, Aljazair, Arab Saudi, Kuwait, dan Turki. Mereka jauh-jauh hari sudah mengelola wakaf ke arah produktif. Bahkan, di negara yang penduduk muslimnya minor, Singapura, aset wakafnya jika dikruskan berjumlah S$ 250 juta. Untuk mengelolanya, Majelis Ugama Islam Singapura (MUIS) membuat anak perusahaan bernama Wakaf Real Estate Singapura (WAREES).[23]

Keberhasilan al-Azhar Kairo, Mesir mengelola dana wakaf telah menginspirasi banyak lembaga pendidikan Islam di Indonesia, seperti Universitas Islam Indonesia (UII), Yogyakarta; Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo, Jawa Timur, serta Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang, Jawa Timur.[24]

---

21 A. Chairul Hadi, "Peluang Wakaf Produktif untuk Pembiayaan Pendidikan Islam", dalam Turats, Vol. 5, No. 1, Juni 2009, h. 17.

22 Lihat Majalah Modal (4/2005; 12, 13/2003), lihat juga majalah Syariah Bussines (37,40/2006), dan lihat juga Chaidar S. Bamualim & Irfan Abubakar (ed.). Revitalisasi Filantropi Islam, (Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, 2005), h. 217-296.

23 Nur Kholis, Wakaf dan Upaya Pemberdayaan Potensinya Secara Produktif di Indonesia, dalam Pribumisasi Hukum Islam. (Yogyakarta: PPs-FIAI UII, 2012), h. 491

24 Wakaf, "Angkat Umat dari Keterpurukan", http://koran.republika.co.id/

Yayasan Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dan Yayasan Pemeliharaan dan Pondok Modern Gontor Ponorogo telah dinilai banyak kalangan telah berhasil mengelola wakaf untuk kepentingan pendidikan secara profesional.[25]

## 1. Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf di Universitas Islam Indonesia

Harta kekayaan Yayasan Badan Wakaf UII adalah harta wakaf yang meliputi seluruh harta tetap dan harta bergerak, baik yang bersifat material maupun immaterial di lingkungan Yayasan Badan Wakaf UII, dan harta kekayaan tersebut digunakan dan dimanfaatkan untuk kepentingan pendidikan bagi institusi- institusi pendidikan yang berada di bawah naungan Yayasan Badan Wakaf UII. Wakaf merupakan salah satu dari sekian usaha yang dilakukan Yayasan BW UII.[26] Harta kekayaan yang dikelola oleh Yayasan BW UII secara keseluruhan berasal dari Sumbangan Pembinaan Pendidikan (SPP), Wakaf, Hibah, Sodaqoh, Infaq, Zakat, Grant dari manapun, serta usaha-usaha lain yang sah. Dewan Pengurus yang berwenang menetapkan kebijaksanaan dasar pengadaan dan penggunaan harta kekayaan Yayasan Badan Wakaf UII.[27]

Khusus pada bidang harta wakaf dari masyarakat yang diterima oleh Yayasan BW UII adalah barang tidak bergerak berupa tanah

25 Lihat Majalah Modal (4/2005; 12, 13/2003), lihat juga majalah Syariah Bussines (37,40/2006), dan lihat juga Chaidar S. Bamualim & Irfan Abubakar (ed.). Revitalisasi Filantropi Islam, (Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, 2005), h. 217-296.

26 Yayasan BW UII adalah lembaga dalam bentuk yayasan, sebagaimana diatur dalam Undang- Undang No. 16 Tahun 2001 mengenai Yayasan, yang diubah dengan Undang-Undang No. 28 Tahun 2004, diatur dalam pasal 9 UU No. 16/2001 Kekayaan yayasan dapat diperoleh dari: Sumbangan / bantuan yang tidak mengikat, wakaf, hibah, hibah wasiat, dan perolehan lain yang tidak bertentangan dengan Anggaran Dasar dan atau peraturan perundangan yang berlaku.

27 Badan Wakaf UII, Diakses Melalui Laman: http://uii.8m.com/bwakaf/mukad.htm.

(dalam mendapatkan wakaf tanah UII bersifat fasif, karena wakaf yang diterima harus sesuai dengan ikrar wakif dan kemampuan UII untuk mengelolanya). Yayasan BW UII telah menerima ribuan meter persegi tanah wakaf dari masyarakat, tepatnya sampai tahun 2011 Yayayan BW UII telah menerima 13,561 $M^2$ tanah wakaf di 9 lokasi. Pengelolaan dan Pengembangan harta wakaf yang di lakukan oleh Yayasan BW UII mengacu pada Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. Sebelum pemerintah memberlakukan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, perwakafan diatur dalam Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 Tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria, Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah Milik dan beberapa peraturan pelaksanaannya, serta Kompilasi Hukum Islam. Semua peraturan perwakafan tersebut masih terdapat kelemahan dan belum mampu menjawab masalah di bidang perwakafan yang terus berkembang.

Untuk memenuhi kebutuhan, tuntutan, dan kebutuhan masyarakat, misalnya masalah wakaf benda bergerak, wakaf untuk jangka waktu tertentu, dan lain-lain, pemerintah mengaturnya melalui Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.[28]

Sesuai dengan arti wakaf itu sendiri yaitu perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah.[29] Pengelolaan dan pemanfaat wakaf sebagai dalam pengertian diatas adalah untuk keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum. Maka Yayasan Badan Wakaf UII memanfaatkan tanah wakaf tersebut untuk keperluan:

28 Presiden mengesahkan UU No 41/2004 pada tanggal 27 Oktober 2004 dan dimuat dalam Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 159 serta Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4459. UU ini terdiri dari XI bab dan 71 pasal.

29 Lihat UU No. 41 Tahun 2004.

Tabel. 1

Pemanfaatan Tanah Wakaf di Yayasan BW UII

| | |
|---|---|
| Ibadah | 1. Pendidikan<br>a. UII, Fak. Hukum, Pendidikan SI<br>b. TK & Play Group Sultan Agung<br>c. Pesaniren Tahfdz Al-QDr'an<br>2. Mushalla |
| Kesejahteraan Umum | 1. Rencana Rumah Serba Guna untuk Pengembangan ekonomi produktif<br>2. Tanaman Produktif (pertanian)<br>3. Tanaman makanan ternak dan Renovasi toko<br>4. Tanaman obat |

## 2. Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf di Pondok Modern Gontor

Badan Wakaf adalah lembaga tertinggi dalam organisasi Balai Pendidikan Pondok Modern Darussalam Gontor. Lembaga ini bermula dari pewakafan Pondok Modern Darussalam Gontor, pada tanggal 28 Rabiul Awwal 1378/12 Oktober 1958, oleh para pendirinya (Trimurti) kepada Ikatan Keluarga Pondok Modern Darussalam Gontor yang diwakili oleh 15 orang yang dipercaya sebagai nadhir. Para nadhir yang berjumlah 15 orang tersebut kemudian dilembagakan menjadi Badan Wakaf Pondok Modern Darussalam Gontor.

Sejak penyerahan wakaf Pondok Modern Darussalam Gontor dari para pendirinya kepada Badan Wakaf itu berarti para wakif telah melepaskan hak milik pribadinya secara turun temurun demi kepentingan Islam, ummat Islam, dan pendidikan Islam. Dengan demikian Balai Pendidikan Pondok Modern Gontor secara resmi

telah berpindah status dari milik pribadi menjadi milik institusi yang dalam hal ini diwakili oleh Badan Wakaf.

Wakaf pertama Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo dimulai tahun 1958 yang merupakan tanah waris para pendiri Pondok yaitu KH. Imam Zarkasi, KH. Imam Sahal dan KH. Fanani. Wakaf Pondok Modern Darussalam Gontor ketika itu terdiri dari tanah kering seluas 1,740 ha (Kampus Pondok), tanah basah seluas 16,851 ha, dan gedung sebanyak 12 buah; Masjid, Madrasah, Indonesia I, Indonesia II, Indonesia III, Tunis, Gedung Baru, Abadi, Asia Baru, PSA, BPPM, dan Darul Kutub.

Untuk memelihara dan mengembangkan kekayaan yang diwakafkan ini dan untuk menangani berbagai persoalan berkaitan dengan pendanaan Pondok Modern, didirikanlah Yayasan Pemeliharaan dan Perluasan Wakaf Pondok Modern (YPPWPM), tanggal 18 Maret 1959.

Aset wakaf yang ada semaksimal mungkin digunakan untuk unit usaha pondok. Selain dimanfaatkan untuk membangun pesantren, tanah wakaf juga digunakan untuk unit usaha ekonomi. Aset wakaf Gontor pada mulanya hanya lima hektarr tanah. Kini sudah berkembang menjadi 750 hektar. Tanah tersebut digunakan untuk pesantren yang tersebar di lebih dari 20 titik di seluruh Indonesia. Hasil dari pengelolaan wakaf digunakan untuk kepentingan pendidikan di Gontor. Ada yang dipakai untuk memenuhi sarana dan prasarana pondok. Santri, guru, dan semua komponen pondok merasakan manfaat dari wakaf ini.[30]

Sampai tahun 2012 tanah wakaf yang dikelola oleh Yayasan Pemeliharaan dan Perluasan Wakaf Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo telah mencapai 727.37 hektar. Perkembangan tanah wakaf bila dari tahun-ketahun dapat dilihat pada tabel berikut:

30 Imam Muhtar, Pengurus Yayasan Pemeliharaan dan Pengembangan Wakaf, Pondok ModernGontor, Ponorogo. Diskusi, Tanggal 29 Juni 2014.

Tabel. 2

Perkembangan Tanah Wakaf dari Tahun 1936 – 2012
Pondok Gontor

| Tahun | Luas Tanah |
|---|---|
| 1936 – 1985 | 224.08 ha |
| 1986 – 1990 | 7.23 ha |
| 1991 – 1995 | 15.75 ha |
| 1996 – 2000 | 24.72 ha |
| 2001 – 2005 | 77.01 ha |
| 2006 – 2010 | 262 ha |
| 2011 – 2012 | 115.88 ha |
| **Jumlah** | **727.37 ha** |

## F. Ijtihad Ekonomi dalam Pengelolaan dan Pengembangan Wakaf

Bersamaan dengan wafatnya Nabi Muhammad SAW, berkembangnya wilayah kekuasaan Islam, penyebaran para sahabat Nabi ke berbagai daerah, dan banyaknya sahabat yang gugur dalam pertempuran, masyarakat Muslim menghadapi tantangan baru dalam bidang hukum. Terkadang, masalah hukum yang dihadapi tidak memiliki referensi langsung dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Untuk mengatasi masalah hukum yang baru ini, para sahabat melakukan ijtihad dan dengan mudah menemukan solusi berdasarkan pemahaman mereka terhadap metode ijtihad yang diajarkan oleh Nabi.[31]

Ijtihad, yang saat ini digunakan dalam berbagai aspek kehidupan seperti politik, hukum, sosial-budaya, dan ekonomi, memiliki peran penting dalam ekonomi Islam. Dalam konteks

31 Abdul Wahaf Khallaf. Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam, (Jakarta: Rajawali Press, 2003), h. 1

hukum Islam, wakaf berarti memberikan hak milik yang tahan lama kepada individu atau nazhir (penjaga wakaf), dengan syarat bahwa hasil atau manfaatnya digunakan sesuai dengan ajaran Islam. Harta yang diwakafkan bukan menjadi milik pemilik wakaf atau nazhir, tetapi menjadi milik Allah dalam arti bahwa itu adalah milik masyarakat umum.[32]

Namun, beberapa aspek penting dalam perwakafan tetap harus diperhatikan, seperti persyaratan bahwa tujuan wakaf harus sesuai dengan tujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pengelola wakaf juga harus memastikan bahwa manfaat wakaf berlanjut atau berulang, karena wakaf memiliki konsep pemanfaatan yang berkelanjutan, yang dikenal sebagai "sadaqah jariyah." Wakaf adalah salah satu instrumen dalam ekonomi Islam, dan dalam konteks ekonomi Islam, prinsip utama dalam ijtihad adalah maslahah.

Maslahah adalah konsep yang sangat penting dalam hukum Islam. Dalam studi prinsip ekonomi Islam, maslahah menempati posisi kedua setelah prinsip tauhid. Maslahah adalah tujuan dari hukum Islam dan merupakan inti dari hukum Islam itu sendiri. Para ulama telah menyepakati bahwa maqashid syari'ah (tujuan syariah) adalah untuk mencapai kemaslahatan. Oleh karena itu, penempatan maslahah sebagai prinsip kedua dalam ekonomi Islam adalah tepat dan proporsional.

Penerapan maslahah dalam ekonomi Islam (muamalah) memiliki cakupan yang lebih luas daripada dalam ibadah. Ajaran Islam tentang muamalah umumnya bersifat global, dan ini memberikan ruang yang lebih luas untuk ijtihad. Ekonomi Islam, sebagai salah satu bagian dari muamalah, berbeda dari ibadah murni yang bersifat dogmatis, sehingga memberikan lebih banyak ruang untuk ijtihad. Prinsip maslahah dalam muamalah menjadi pedoman penting, terutama ketika berkaitan dengan kebijakan-

32 Tim Dirjen Bimas Islam. Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai. (Jakarta: Penerbit Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007), h. 3.

kebijakan ekonomi yang belum memiliki referensi yang jelas dalam nash hukum Islam. Hal ini membuka peluang besar untuk mengembangkan ijtihad berdasarkan prinsip maslahah.[33]

## Kesimpulan

Model pengelolaan wakaf di Mesir telah menjadi inspirasi bagi pengelolaaan wakaf di lembaga pendidikan di Indonesia. Jami'ah al-Azhar telah menjadi ikon besar di dunia pendidikan dan menjadi perguruan tinggi besar dan pertama di dunia. Pendidikan ini berdiri diatas harta wakaf umat Islam. Dengan harta wakaf yang dimiliknya, Jami'ah al-Azhar dapat berkembang pesat untuk seluruh operasional pendidikan bahkan untuk kepentingan negara Mesir itu sendiri. Model pengelolaan wakaf yang cukup berhasil telah mengispirasi lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia, dua diantara pengelola wakaf yang cukup berhasil adalah Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia dan Badan Wakaf Pondok Modern Gontor.

Berkaitan dengan ijtihad dalam pengelolaan wakaf, ditemukan bahwa tidak ada ketentuan yang mengikat dalam pengelolaan dan pengambangan wakaf sehingga pengelolaannya banyak diatur melalui ijtihad. Dengan penggunaan ijtihad ini, diharapkan perwakafan dapat lebih maju, karena fuqaha dari berbagai disiplin ilmu dapat mengembangkan wakaf dalam bentuk baru menurut kebutuhan zaman dengan menggunakan manajemen modern yang sesuai dengan prinsip syari'at. Walaupun demikian hal-hal yang penting dalam perwakafan harus tetap menjadi perhatian, misalnya fuqahā meyepakati persyaratan wakaf, yaitu tujuannya harus dalam rangka mendekatkan diri kepada Allh swt, pengelola wakaf harus mengusahakan agar manfaat wakaf terus berlanjut atau berulang untuk kemaslahatan umum.

33 Agustianto. 2011. Urgensi Maslahah dalam Ijtihad Ekonomi Islam, dikutip dari http://www. agustiantocentre.com, pada 21 Maret 2012.

## REFERENSI

Al-Amin, Hasan Abdullah, (ed), Idarah wa Tassmir Mumtalakat al-Auqaf, Jeddah: Ma'had al-Islamiy li al-Buhuts wa al-Tadrib al-Bank al-Islamiy 1989.

Al-Fiqh al-Islamiy wa 'Adillatuhu. Mesir: Dar al-Fikr al-Mu'ashir.

Al-Jamâl, Ahmad Muhammad Abd al-Azhīm., al-Waqf al-Islâmī fi at-Tanmiyah al-Iqtishâdiyyah alMu'ashirah, Kairo: Dâr as-Salâm, 2007

al-Mishri, Muhammad ibn Bakar ibn Mandzur., Lisan al'Arab, Bulaq: AlMishriyah, Jilid 11, tp.

Badan Wakaf UII, Diakses Melalui Laman: http://uii.8m.com/bwakaf/mukad.htm. Bamualim, Chaidar S. & Abubakar, Irfan., (ed.) Revitalisasi Filantropi Islam, Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, 2005

Bamualim, Chaidar S., & Abubakar, Irfan., (ed.), Revitalisasi Filantropi Islam, Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, 2005

Basa, Muhammad Qadr Qanûn, al-Adl wa al-Inshaf fi al-Qadha' ala Musykilât al-Auqâf, Kairo: Dâr asSalâm, 2006.

Budiharjo. Anas., Pengelolaan Wakaf Produktif di Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo, Yogyakarta; UIN Sunankalijaga, 2011

Cizakca, Murat., A History of Philanthropic Foundations: the Islamic World From the Seventh Century to the Present, h. 42. www.mcizakca. com/publications.htm, 29 Juli 2009, 15.38 WIB

Dahlan, Abdul Aziz., Ed, Enseklopedi Hukum Islam, Jilid 6. Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1997

Departemen Agama RI, Perkembangan Pengelolaan Wakaf di Indonesia (Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf Dirjen Bimas Islam, 2006

Direktorat Pemberdayaan Wakaf, Data Luas dan Lokasi Tanah Wakaf Nasional Sampai Dengan Tahun 2008, Jakarta, 22 April 2008.

Fiqih Wakaf, Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji, Depag RI, 2005 Fathurrohman, Tata., Wakaf dan Kemiskinan Perspektif Hukum Islam Dan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, Diakses Melalui Laman: http://lsi.unisba.ac.id

Glasse, Cyril., Ensiklopedi Islam, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

Hadi, A. Chairul., "Peluang Wakaf Produktif untuk Pembiayaan Pendidikan Islam", dalam Turats, Vol. 5, No. 1, Juni 2009

Hasanah, Uswatun., Peranan Wakaf dalam Mewujudkan Kesejahteraan Sosial (Studi Kasus Pengelolaan Wakaf di Jakarta Selatan), Disertasi tidak diterbitkan, IAIN Syarif Hidayatullah, 1997

Huda, Miftahul., Pengelolaan Wakaf dalam Perspektif Fundraising: Studi Tentang Penggalangan Wakaf pada Yayasan Hasyim Asy'ari Ponpes Tebuireng Jombang, Yayasan Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, dan Yayasan Dana Sosial Al-Falah Surabaya. Semarang: Disertasi Pascasarjana IAIN Walisongo, 2011.

Jamil A, "Wakaf Produktif dalam Perspektif Masyarakat Kota Metro", Jurnal TAPIS Vol. 07 Nomor 01 Januari 2007

Khallaf, Abdul Wahaf., Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam, Jakarta: Rajawali Press, 2003

Kholis, Nur., Wakaf dan Upaya Pemberdayaan Potensinya Secara Produktif di Indonesia, dalam Pribumisasi Hukum Islam, Yogyakarta: PPs-FIAI UII, 2012

Langgulung, Hasan., Asas-asas Pendidikan Islam, Jakarta: Pustaka Al Husna, 1998

Mu'allim, Hukum Islam dan Ijtihad Ke Indonesiaan, dalam Pribumisasi Hukum Islam. Yogyakarta: Kaukaba, 2012

Muhtar, Imam., Pengurus Yayasan Pemeliharaan dan Pengembangan Wakaf, Pondok Modern Gontor, Ponorogo. Diskusi, Tanggal 29 Juni 2014

Munthe, Mulia Ginting., "Potensi Wakaf Di Indonesia Capai Rp 3 Triliun, Dinilai Cocok berdayakan UMKM", dalam bisnis.com.

Muttaqien, Dadan., Ijtihad dalam Pengelolaan Tanah Wakaf Secara Produktif di Yayasan Badan Wakaf UII, Yogyakarta: DPPM-UII, 2013

Rahman, Suranta Abd., "Diplomasi RI di Mesir dan Negara-negara Arab pada Tahun 1947", dalam Wacana Vol. 9 No. 2, Oktober 2007

Rahmat, M. Imdadun, dkk, "Transmisi Gerakan Revivalisme Islam ke Indonesia 1980-2002", dalam Arus Baru Radikal Islam, Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia. Jakarta: Erlangga, 2005

Sihbudi, Riza., "Indonesia-Timur Tengah dalam Lintasan Sejarah", dalam Indonesia- Timur Tengah Masalah dan Prospek, Jakarta: Gema Insani Press, 1997

Solikah, Fitriana., "Tukar Guling Wakaf Pondok Pesantren Tebuireng Jombang" Skripsi, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2012

Syibly dan Mu'allim, Ijtihad Ekonomi Islam Modern, Surabaya: Procceding AICIS 2012

Tim Dirjen Bimas Islam, Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai. Jakarta: Penerbit Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2007

Tsalabi, Muhammad Musthafa., al-Ahkarn al-Washaya wa al-Awqaf, Mesir: Dar al-Ta'hf, tth

## Majalah, Laman dan Web

Agustianto, "Urgensi Maslahah dalam Ijtihad Ekonomi Islam", dikutip dari http:// www.agustiantocentre.com, pada 21 Maret 2012.

BWI: Potensi Wakaf Capai Ratusan Miliar, Harian Republika 19 Mei 2011. Hasanah, Uswatun., Majalah Modal tahun 2003

Majalah Modal 4/2005; 12, 13/2003 Majalah Syariah Bussines 37,40/2006,

Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf UU No. 41 Tahun 2004.

Wakaf, "Angkat Umat dari Keterpurukan", Diakses http://koran. republika.co.id/ www.wakafcenter.com Pada 29 Juli 2009.

Edo Segara Gustanto

# PENGELOLAAN ZAKAT, WAKAF, DAN PAJAK PERBANDINGAN DI INDONESIA DAN MALAYSIA

## A. Pendahuluan

Zakat dan wakaf merupakan ibadah sosial yang relevan dari zaman Rasulullah hingga saat ini. Zakat juga berperan sebagai sumber dana yang potensial untuk mengentaskan kemiskinan. Zakat juga bisa berfungsi sebagai modal kerja bagi orang miskin untuk dapat membuka lapangan pekerjaan, sehingga bisa berpenghasilan dan dapat memenuhi kebutuhan sehari-harinya (Rozalindah, 2014: 248).

Zakat dan wakaf merupakan sumber keuangan publik Islam yang memiliki peranan sangat penting dalam pembangunan ekonomi khususnya dalam menyediakan layanan publik bagi masyarakat.[1]

Disebutkan juga dalam al-Quran surat At-Taubah ayat 103 yang artinya: *"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendo'alah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."*

1 Adrianna Syariefur Rakhmat dan Irfan Syauqi Beik. ***Pengelolaan Zakat dan Wakaf di Malaysia dan Turki: Studi Komparatif***. Iltizam Journal of Shariah Economic Research. Vol. 6, No.1 (2022) June 2022, pp. 48-58.

Beberapa aturan yang lebih detail yang dibuat Al-Qur'an untuk menjelaskan zakat sebagai salah satu solusi pengentasan kemiskinan adalah sebagai berikut: (1). Menegaskan bahwa zakat sebagai instrumen pengentasan kemiskinan wajib ditunaikan setara dengan kewajiban shalat lima waktu, (2). Melarang praktik menimbun harta dan menegaskan sanksi bagi pelakunya karena menimbun harta berarti menahan harta dan akan berkurang karena terkena wajib zakat, (3). Memberikan legalitas kepada para amil zakat untuk memungut dan mengambil zakat dari para muzaki walaupun secara paksa.

Kemudian wakaf sendiri menurut para ulama, wakaf ditafsirkan sebagai sedekah jariyah yang pahalanya terus mengalir selama harta wakaf masih bermanfaat. Dalil tentang wakaf bersumber dari keumuman ayat-ayat al-Quran dan hadits Rasulullah SAW. Sejak dahulu, wakaf telah menjadi amalan umat Islam yang mulia dan bernilai lebih.[2]

Pengelola wakaf di Indonesia dilakukan oleh lembaga wakaf yang secara khusus mengelola wakaf dalam bentuk aset tetap dan atau wakaf tunai, serta beroperasi secara nasional adalah Badan Wakaf Indonesia (BWI).

Berdasarkan Pasal 49 ayat (1) UU Wakaf, BWI mempunyai sejumlah tugas dan wewenang: (1). Melakukan pembinaan terhadap nazhir dalam mengelola dan mengembangkan harta benda wakaf, (2). Melakukan pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf berskala nasional dan internasional, (3). Memberikan persetujuan dan/atau izin atas perubahan peruntukan dan status harta benda wakaf, (4). Memberhentikan dan mengganti nazhir, (5). Memberikan persetujuan atas penukaran harta benda wakaf, (6). Memberikan saran dan pertimbangan kepada Pemerintah dalam penyusunan kebijakan di bidang perwakafan.

2 https://yatimmandiri.org/blog/berbagi/dalil-tentang-wakaf/. Dilihat pada pukul 17.06 WIB.

Kesuksesan zakat dan wakaf dapat dilihat bagaimana negara mengelola kedua sumber keuangan publik Islam tersebut. Bagaimana negara memberikan ruang gerak bagi zakat dan wakaf adalah salah satu kunci kesuksesan pengelolaan zakat dan wakaf. Beberapa negara sudah melakukan terobosan terobosan seperti misalnya privatisasi lembaga zakat dan wakaf, melindungi praktik zakat dan wakaf melalui regulasi, dan keterlibatan langsung Pemerintah pusat terhadap praktik zakat dan wakaf.

Bagaimana halnya kaitannya zakat dan pajak di Indonesia atau Malaysia? Zakat di Malaysia, bisa sebagai pengurang bahkan pengganti pajak. Sedangkan di Indonesia, zakat hanya mengurangi PPh (Pajak Penghasilan). Zakat yang dapat jadi pengurang pajak penghasilan merupakan zakat yang dibayarkan melalui badan/ lembaga penerima zakat yang dibentuk Pemerintah. Sesuai dengan ketentuan dalam Pasal 22 UU No. 23/2011, yang berbunyi: "Zakat yang dibayarkan oleh muzaki kepada BAZNAS atau LAZ dikurangkan dari penghasilan kena pajak."

Pemerintah Indonesia menerapkan kebijakan unsur zakat bisa menjadi salah satu keringanan pajak (*tax relief*) dalam pemungutan Pajak Penghasilan (PPh). Sehingga zakat yang dibayarkan melalui Badan Amil Zakat (BAZ)/Lembaga Amil Zakat (LAZ) dapat dijadikan sebagai pengurang pajak. Zakat dapat sebagai pengurang pajak penghasilan diatur dalam Peraturan Pemerintah (PP) No. 60 Tahun 2010 tentang Zakat atau Sumbangan Keagamaan yang Sifatnya Wajib yang Dapat Dikurangkan dari Penghasilan Bruto.

Makalah ini bertujuan melakukan analisis pengelolaan zakat, wakaf, dan pajak di Negara Indonesia dan Malaysia. Malaysia merupakan negara yang memiliki riset terbanyak mengenai wakaf. Sementara untuk riset zakat, Malaysia menempati peringkat kedua setelah Indonesia.

## B. Pengelolaan Zakat di Indonesia

Dalam Undang-Undang RI Nomor 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat Bab III pasal 6 dan pasal 7 menyatakan bahwa lembaga pengelola zakat di Indonesia terdiri dari dua macam, yaitu: Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ). Pembentukan institusi zakat tersebut bertujuan untuk membantu Pemerintah dalam pengentasan kemiskinan di Indonesia.

UU No. 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat sudah direvisi dengan UU No. 23 tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat. Setelah disahkannya UU Pengelolaan Zakat tersebut Indonesia telah memasuki tahap institusionalisasi pengelolaan zakat dalam wilayah formal kenegaraan, meskipun masih sangat terbatas. Lembaga-lembaga pengelola zakat mulai berkembang, termasuk pendirian lembaga zakat yang dikelola oleh pemerintah, yaitu BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional), BAZDA (Badan Amil Zakat Daerah) dan LAZ (Lembaga Amil Zakat) yang dikelola masyarakat dengan manajemen yang lebih baik dan modern.

Berdasarkan studi yang dilakukan BAZNAS bekerjasama dengan IPB dan Islamic Development Bank di tahun 2011, potensi penerimaan zakat dari seluruh umat muslim di Indonesia sebesar Rp. 217 triliun rupiah.[3]

Di tengah besarnya potensi tersebut, faktanya saat ini peran organisasi pengelola Zakat (OPZ) dan negara dalam menghimpun zakat masih belum maksimal. Hal ini ditunjukkan minimnya realisasi pengumpulan dana zakat yang mencapai 1,7 T (2011), 2,73 T (2012), 3,2 T (2014), 5,12 T (2016), 6 T (2017). Angka kemiskinan juga masih tinggi. Idealnya, jumlah umat Islam yang mayoritas dapat dijadikan kekuatan untuk melakukan perubahan di bidang ekonomi untuk mencapai kesejahtraan umat. Padahal, jumlah umat Islam

3 Muhammad Firdaus, et.all, ***Economic Estimation and Determinations of Zakat Potential in Indonesia***, IRTI

yang sangat besar adalah potensi yang semestinya menjadi kekuatan utama dalam pengentasan kemiskinan.[4]

Manajemen penghimpunan dana zakat di Indonesia sudah mulai tertata dengan baik. Pasca pemberlakuan Undang-Undang RI Nomor 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Eksistensi institusi zakat, baik yang dibentuk oleh Pemerintah atau yang lahir dari inisiatif masyarakat, kini kian penting dan strategis.

Berdasarkan Undang-undang Nomor 38 tahun 1999, pengelolaan zakat dilakukan oleh Badan Amil Zakat (BAZ) yang dibentuk oleh Pemerintah yang terdiri dari masyarakat dan unsur Pemerintah untuk tingkat kewilayahan dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) yang dibentuk dan dikelola oleh masyarakat yang terhimpun dalam berbagai ormas (organisasi masyarakat) Islam, Yayasan dan institusi lainnya.

UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat sudah direvisi dengan UU No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Setelah disahkannya UU Pengelolaan Zakat tersebut, Indonesia telah memasuki tahap institusionalisasi pengelolaan zakat dalam wilayah formal kenegaraan, meskipun masih sangat terbatas. Lembaga-lembaga pengelola zakat mulai berkembang, termasuk pendirian lembaga zakat yang dikelola oleh Pemerintah, yaitu BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional), BAZDA (Badan Amil Zakat Daerah) dan LAZ (Lembaga Amil Zakat) yang dikelola masyarakat dengan manajemen yang lebih baik dan modern.

## C. Pengelolaan Zakat di Malaysia

Sistem Perundang-undangan Malaysia pasal 3 (4) mengatakan bahwa agama Islam adalah terletak di bawah kuasa Sultan atau Raja bagi negara bagian yang memiliki raja dan di bawah Yang Di Pertuan

4 Departemen Agama RI Dirjen Bimas Islam Direktorat Pemberdayaan Zakat, ***Panduan Organisasi Pengelola Zakat***, Jakarta: Depag, 2008, hlm. 10.

Agong bagi Negara Bagian yang tidak memiliki Raja seperti Wilayah Persekutuan meliputi Kuala Lumpur, Labuan dan Putrajaya. Segala urusan administrasi dan pengelolaan berbagai jenis zakat di Malaysia adalah berada di bawah kuasa pemerintah negara bagian. Hal ini mengakibatkan undang-undang administrasi zakat berbeda disetiap negara bagian (Abd Halim Mohd Noor, et.al; 2005)[5]

Zakat di Malaysia sudah bersifat *mandatory* berdasarkan undang-undang yang dikeluarkan oleh negara bagian. Tidak membayar zakat merupakan kesalahan yang boleh didakwa (WIRA, 2019). Berdasarkan regulasi yang bersifat *mandatory* seperti ini menjadikan pengelolaan zakat di Malaysia lebih efektif dibanding Indonesia (Purwatiningsih & Yahya, 2020), karena semakin tinggi tingkat regulasi maka dapat berpengaruh signifikan terhadap pembayaran zakat (Munandar et al., 2019).[6]

Pengelolaan zakat di Malaysia pada awalnya berada di bawah Pusat Pengumpulan Zakat (PPZ) wilayah persekutuan pada tahun 1991. Hal ini merupakan bentuk privatisasi lembaga zakat yang bertujuan untuk meningkatkan citra institusi, terutama melalui pengenalan dan implementasi nilai-nilai perusahaan (Ngayesah et al., 2016).[7]

Privatisasi lembaga zakat adalah bertujuan untuk optimalisasi dan efektifitas pengelolaan dana zakat (Mohd Shahril Ahmad Razimi et al., 2016). Selain itu, beberapa negara bagian di Malaysia pun sudah mulai membentuk lembaga zakat tersendiri seperti Lembaga Zakat

5 Eko Suprayitno, Radiah Abdul Kader, Azhar Harun. ***Zakat Sebagai Pengurang Pajak dan Pengaruhnya Terhadap Penerimaan Pajak di Semenanjung Malaysia***. INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan. Vol. 7, No. 1, Juni 2013.

6 Adrianna Syariefur Rakhmat dan Irfan Syauqi Beik. ***Pengelolaan Zakat dan Wakaf di Malaysia dan Turki: Studi Komparatif***. Iltizam Journal of Shariah Economic Research. Vol. 6, No.1 (2022) June 2022, pp. 48-58.

7 Adrianna Syariefur Rakhmat dan Irfan Syauqi Beik. ***Pengelolaan Zakat dan Wakaf di Malaysia dan Turki: Studi Komparatif***. Iltizam Journal of Shariah Economic Research. Vol. 6, No.1 (2022) June 2022, pp. 48-58.

Selangor (LZS) yang sebelumnya Pusat Zakat Selangor (PZS), Pusat Kutipan Zakat Pahang (PKZ), Pusat Zakat Negeri Sembilan (PZNS), Pusat Zakat Melaka (PZM), Lembaga Zakat Negeri Kedah Darul Aman (LZNKDA), Pusat Zakat Sabah (PZS), Pusat Pungutan Labuan (PPL), Tabung Baitulmal Sarawak (TBS), dan sisanya pengelolaan zakat masih berada di bawah naungan Majlis Agama Islam.[8]

Meskipun sudah terjadi privatisasi lembaga zakat di beberapa negara bagian, namun tetap saja lembaga tersebut masih berada di bawah Majlis Agama Islam. Lembaga Zakat di Malaysia dikendalikan di Pemerintah negara bagian. Setiap negara bagian terdapat Sultan dan Majlis Agama Islam yang bertanggung jawab terhadap zakat. Sehingga otoritas tertinggi perihal pengelolaan zakat adalah Sultan dan MAI di setiap negara bagian. Sementara itu Pemerintah Pusat melalui lembaga pengawasan korupsi mengawal laporan keuangan. (MIGDAD, 2019).[9]

Pengelolaan zakat di Malaysia sangat tergantung kepada undang-undang masing masing negeri. Di Malaysia belum ada undang undang zakat pada peringkat kabangsaan yang boleh menyatukan sistem pengelolaan zakat. Di samping itu, pengelolaan zakat juga masih berdasarkan kepada kebijakan wilayah persekutuan dan negeri-negeri masing-masing (WIRA, 2019).[10]

Saat ini Malaysia juga tengah memanfaatkan teknologi dalam hal pengumpulan zakat secara digital. Pengumpulan zakat secara digital menunjukkan perkembangan yang signifikan, baik itu dari total pengumpulan dana dan jumlah pembayar zakat. Total pengumpulan dana secara digital pada tahun 2018 adalah 26 juta RM dengan pertumbuhan sebesar 25,7 persen dibanding tahun sebelumnya. Jumlah pembayar zakat secara digital sudah mencapai 22160 orang dengan pertumbuhan sebesar 43,5 persen dibanding

8 *Ibid*.
9 *Ibid.*
10 *Ibid.*

tahun sebelumnya (MAIWP, 2018).[11]

Sama seperti halnya di Indonesia pembayaran zakat melalui lembaga resmi zakat akan mengurangi pajak. Begitu juga zakat yang dibayarkan oleh korporasi, di mana dikemudian hari dapat juga diklaim sebagai pengurang pajak (Undang Undang Pajak Penghasilan Malaysia Pasal 44 – 11A).[12]

## D. Pengelolaan Wakaf Di Indonesia

Wakaf menurut Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977, adalah suatu perbuatan hukum seseorang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari harta kekayaannya yang berupa tanah milik dan melembagakannya untuk selama-lamanya untuk kepentingan peribadatan atau kepentingan umum lainnya (Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah).[13]

Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHII) disebutkan bahwa wakaf adalah perbuatan hukum seseorang atau kelompok orang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari benda miliknya dan melembagakannya untuk selama-lamanya guna kepentingan umum lainnya sesuai dengan ajaran Islam (Pasal 215 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam Indonesia(KHII).[14]

Menurut Undang-Undang nomor 41 tahun 2004 tentang Wakaf, yang dimaksud dengan wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau

11 Adrianna Syariefur Rakhmat dan Irfan Syauqi Beik. ***Pengelolaan Zakat dan Wakaf di Malaysia dan Turki: Studi Komparatif***. Iltizam Journal of Shariah Economic Research. Vol. 6, No.1 (2022) June 2022, pp. 48-58.

12 *Ibid.*

13 Junaidi Abdullah. ***Tata Cara dan Pengelolaan Wakaf Uang di Indonesia***. ZISWAF, Jurnal Zakat dan Wakaf. Vol. 4, No. 1, Juni 2017

14 *Ibid.*

kesejahteraan umum menurut syariah.[15]

Berkaitan dengan pengelolaan wakaf di Indonesia, berdasarkan data dari Direktorat Pemberdayaan Wakaf Kementerian Agama hingga Maret 2016 bahwa tanah wakaf di Indonesia 4.359.443.170 m2 yang terdiri dari 435.768 lokasi dengan rincian 287.160 lokasi telah bersertifikat dan 148.608 lokasi belum bersertifikat. Jumlah objek wakaf tersebut senantiasa akan semakin berkembang seiring semakin besarnya partipasi masyarakat dalam melaksanakan wakaf secara kelembagaan. Sedangkan terkait dengan wakaf tunai hingga Oktober 2016 telah ada 16 Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) yang telah beroperasi dan menerima wakaf tunai/uang.[16]

Selain itu, dengan adanya wakaf tunai memberikan kemudahan kepada masyarakat untuk melakukan wakaf yang dapat disesuaikan dengan kemampuan wakif, hal ini dikarenakan keberadaan wakaf tunai tidak selalu mensyaratkan dengan nominal yang besar, sehingga memungkinkan masyarakat untuk bisa melakukan wakaf. Potensi wakaf di Indonesia dapat dioptimalkan dengan memanfaatkan bonus demografi dan potensi kelas menengah yang rata-rata masih berada dalam usia produktif.[17]

Berdasarkan data sensus penduduk Badan Pusat Statistik Republik Indonesia pada tahun 2010 bahwa jumlah umat Islam di Indonesia sebanyak 207.176.162 jiwa, maka bila dari jumlah diberikan kesempatan untuk berwakaf sebesar Rp. 1.000/hari atau Rp. 30.000/ bulan, maka potensi wakaf tunai di Indonesia dapat mendapai 7,2 triliun setiap bulannya.[18]

---

15 *Ibid.*

16 Makhrus. ***Dinamika Kebijakan Negara dalam Pengelolaan Wakaf di Indonesia***. Jurnal Sains Sosial dan Humaniora. Vol. 2 Nomor 2, September 2018.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

Potensi wakaf di atas dapat capai dengan memaksimalkan pengelolaan objek wakaf dan ada dukungan negara dalam pengelolaan wakaf. Pengelolaan wakaf di Indonesia berdasarkan data dari Badan Wakaf Indonesia sementara ini utilitas pengelolaan atau penggunaan tanah wakaf di Indonesia sementara ini terbagai atas beberapa sektor yakni, 73,74 % masjid, 30,13 % mushola, 10, 61 sekolah, 4,23 % makan, 2,98 % pesantren dan 8,32 % sosial lainnya.[19]

Sementara adanya dukungan negara dalam pengelolan wakaf salah satunya dengan adanya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf yang memberikan kepastian pengelolaan wakaf secara kelembagaan. Namun, adanya undang-undang wakaf tersebut tidak secara serta memberikan dampak sistemik dalam pengelolaan wakaf yang ditandai dengan makin besarnya objek wakaf, sebab pengelolaan wakaf telah banyak dipraktikkan oleh berbagai organisasi masyarakat dan institusi Pendidikan.[20]

Pengelolaan wakaf di Indonesia pada prinsipnya sama halnya dengan pengelolaan zakat yang lebih dahulu banyak dilakukan oleh organisasi masyarakat maupun institusi pendidikan. Hal tersebut dibuktikan dengan tumbuh dan berkembangnya ormas dan institusi pendidikan mampu menjadikan wakaf dan zakat dapat kelola untuk kepentingan sosial, pendidikan, kesehatan dan lainnya.[21]

Oleh sebab itu, pengalaman ormas dan institusi pendidikan tersebut menjadi sangat penting untuk jadikan pertimbangan dalam pengelolaan wakaf di Indonesia, tidak dari segi kelembagaan, tetapi juga terkait kultur masyarakat dan keberpihakan negara dalam pengelolaan wakaf dan filantropi Islam secara umum.[22]

---

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 Makhrus. ***Dinamika Kebijakan Negara dalam Pengelolaan Wakaf di Indonesia***. Jurnal Sains Sosial dan Humaniora. Vol. 2 Nomor 2, September 2018.

22 *Ibid.*

Hal tersebut dikarenakan relasi antara masyarakat (rakyat) dan negara dalam banyak kejadian mengalami pasang surut yang terkadang menyebabkan rakyat harus berhadapan dengan negara. Sehingga, pada konteks pengelolaan kelembagaan modern bentuk konfrontatif tersebut harus senantiasa dihindari yakni dengan melakukan pola-pola kolaboratif dan integratif dalam berbagai aspek.[23]

Dinamika kebijakan negara selalu menemukan momentumnya sendiri dalam sudut pandang masyarakat, tidak terkecuali dalam konteks pengelolaan wakaf. Maka, guna memahami regulasi Negara dan kontestasi masyarakat dalam pengelolaan wakaf diperlukan pemahaman dan pemaknaan yang menyeluruh agar bentuk kolaborasi dan integrasi antara kebijakan dan kontestasi pengelolaan wakaf tersebut dapat berjalan secara maksimal.[24]

## E. Pengelolaan Wakaf di Malaysia

Wakaf di Malaysia tidak lepas dari peran Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) sebagai pemegang tunggal amanah harta wakaf. Wakaf yang ada pada waktu itu adalah wakaf yang bersifat sosial dan spiritual seperti masjid, sekolah agama dan rumah anak yatim. Dalam perjalanannya, Pemerintah Malaysia melalui Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) menunjuk Property Development Coordinating Waqf (Jawatan Penyelaras Pembangunan Harta Wakaf) untuk membantu MAIN dengan melibatkan pejabat dari instansi swasta dan Pemerintah yang memiliki keahlian dan pengalaman di bidangnya masing masing untuk mengembangkan wakaf lahan pada level nasional (Afendi et al., 2010).

Untuk meningkatkan efektifitas dan efisiensi pengelolaan wakaf, Pemerintah membentuk JAWHAR (Jabatan Wakaf Zakat

23 *Ibid.*
24 *Ibid.*

dan Haji) pada tahun 2004. JAWHAR bertugas dalam membantu MAIN dalam administrasi wakaf. Pada tahun 2008 dibentuk kembali sebuah lembaga pengelola wakaf di bawah JAWHAR yaitu Yayasan Wakaf Malaysia (YWM) yang bertugas membantu MAIN dalam mengumpulkan dana wakaf serta mengembangkan wakaf pada sektor sektor yang komersil sebagai bentuk pembangunan wakaf yang berkelanjutan.

Secara kelembagaan pengelolaan wakaf di Malaysia diamanahkan kepada MAIN di setiap negara negara bagian dan bertanggung jawab kepada Sultan. Untuk pengelolaan wakaf pada level nasional, MAIN di setiap negara bagian berkoordinasi dengan JAWHAR. Di bawah kendali JAWHAR terdapat YWM yang diawasi oleh Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama). Wakil Dewan Pengawas adalah Ketua Pengarah JAWHAR. Anggota lainnya adalah perwakilan dari Majlis Agama Islam Negeri masing masing Negara bagian, perwakilan dari Kementerian Keuangan serta akademisi.

Pengelolaan wakaf di negara bagian yang ada di Malaysia memiliki corak yang beragam. Beberapa negara bagian ada yang menjadikan MAIN sebagai lembaga yang memiliki otoritas terhadap wakaf tanah. Negara bagian yang pertama kali menjadikan MAIN sebagai lembaga yang memiliki otoritas terhadap wakaf tanah adalah Selangor yang kemudian diikuti oleh negara bagian lainnya (Yaacob & Hisham Yaacob, 2013).

Pada beberapa negara bagian, ada yang sudah membuat lembaga khusus di bawah MAIN untuk alokasi wakaf. Di Selangor ada Perbadanan Wakaf Selangor yang dibentuk tahun 2009. Tujuannya adalah agar wakaf juga berkembang seperti halnya zakat. Selain daripada itu di Negeri Sembilan ada Perbadangan Wakaf Negeri Sembilan. Di Sabah dan Kedah pengelolaan wakaf berada dibawah Baitulmal Negeri Sabah dan Tabung Baitul Mal Kedah. Selain

daripada itu, pengelolaan wakaf masih berada dibawah pengawasan Majlis Agama Islam Negeri seperti di Johor dan Kelantan.

Peruntukan dana wakaf di Malaysia disalurkan kepada sektor pendidikan melalui pembangunan sekolah, madrasah dan pesantren. Ada juga yang disalurkan untuk sektor sosial seperti untuk pemenuhan kebutuhan dasar, pembangunan dan pengembangan fasilitas kesehatan. Selain itu disalurkan pula kepada sektor ekonomi seperti pembangunan sarana aktifitas ekonomi semacam toko dan ruko, serta pengembangan sektor pertanian semisal lahan perkebunan, pertanian dan bendungan. Terakhir adalah untuk sektor keagamaan atau spiritual seperti pembangunan fasilitas ibadah semacam masjid serta pembelian lahan untuk kuburan (Rahman, 2009).

Tantangan pengembangan wakaf di Malaysia terdiri dari 4 hal yaitu regulasi, kesadaran sosial, perbedaan administrasi antar negara bagian, dan komersialisasi lahan wakaf (Harun et al., 2016). Pertama, regulasi mengenai wakaf belum bisa mengakomodasi semua permasalahan wakaf, misalnya jika terdapat permasalahan mengenai agama atau syariah, justru Pengadilan Sipil memiliki otoritas lebih tinggi daripada pengadilan syariah, sehingga banyak permasalahan syariah seperti wakaf dibawa ke pengadilan sipil (Yaacob & Hisham Yaacob, 2013).

Kedua, kesadaran sosial yang dimaksud adalah pemahaman mengenai wakaf. Karena masih terdapat kasus kasus yang berkaitan dengan wakaf, seperti penjualan lahan wakaf oleh anak anak dari wakif setelah orang tua mereka meninggal (orang yang mewakafkan hartanya). Ketiga adalah perbedaan administrasi, yaitu bahwa MAIN adalah pemegang amanah tunggal lahan wakaf. Kemudian pengembangan lahan wakaf dibantu oleh JAWHAR. Proyek pengembangan lahan wakaf harus mendapatkan izin dari MAIN dan JAWHAR. Selain JAWHAR bertindak sebagai koordinator, ia

juga bertindak seperti mediator antara MAIN dengan pihak yang ingin mengembangkan lahan wakaf.

Terakhir adalah komersialiasi lahan wakaf yang perlu ditingkatkan dimana sejarah wakaf pada masa lalu mempu menyediakan layanan gratis seperti kesehatan, pendidikan dan pelayanan publik lainnya.

## F. Zakat Sebagai Pengurang Pajak Di Malaysia

Pemerintah Malaysia membuat kebijakan dengan memberikan pengurangan kepada pembayar zakat individu. Melalui model potongan pajak berjadwal atau sistem potongan bulanan (PCB) mereka akan menikmati pengurangan pajak sebesar dengan bayaran zakat atau zakat dapat digunakan untuk mengurangi pajak sampai dengan 100% (Akta 53, 2. 6A (3).[25]

Tujuan dari langkah ini adalah sebagai salah satu cara menghindarkan pembayaran pajak berganda kepada hasil pendapatan para pembayar zakat tersebut (Ruzhiah Ghazali, 2007; Mahmood Zuhdi Haji Abd. Majid, 2007; Ahmad Mohammad Ibrahim, 1991, 648-649; Ahmad Mohammad Ibrahim, 1988; Abd. Rashid Dail, 1986).[26]

Secara tidak langsung juga ia akan memberikan insentif kepada masyarakat muslim untuk membayar zakat. Langkah tersebut merupakan satu tindakan yang berani karena sampai saat ini negara-negara Islam lain tidak memberikan insentif yang sama seperti yang dilakukan pemerintah Malaysia (Pusat Pungutan Zakat, 2001).

---

25 Eko Suprayitno, Radiah Abdul Kader, Azhar Harun. ***Zakat Sebagai Pengurang Pajak dan Pengaruhnya Terhadap Penerimaan Pajak di Semenanjung Malaysia***. INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan. Vol. 7, No. 1, Juni 2013.

26 Eko Suprayitno, Radiah Abdul Kader, Azhar Harun. ***Zakat Sebagai Pengurang Pajak dan Pengaruhnya Terhadap Penerimaan Pajak di Semenanjung Malaysia***. INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan. Vol. 7, No. 1, Juni 2013.

Dengan adanya insentif tersebut, ternyata memberikan implikasi yang signifikan terhadap penerimaan zakat di Malaysia. Pada tahun 2008, penerimaan zakat di seluruh negara bagian di Malaysia telah mencapai RM 1,2 milyar atau setara dengan Rp 3,36 triliun dengan jumlah penduduk + sebesar 28 juta orang dengan 60% penduduk beragama Islam (MAIWP; 2009).

Ini sangat berbeda jauh jika dibandingkan dengan negara Indonesia dengan jumlah penduduk + 270 juta jiwa dengan 85% beragama Islam. Berdasarkan Akta Pajak Pendapatan 1967 mereka yang membayar zakat dikecualikan dari membayar pajak pendapatan mengikut besarnya zakat yang dibayar dan berlaku mulai tahun 1978. Hal ini dinyatakan dalam perkara 6A(1) akta berkenaan:[27]

> *6A(1). Tertakluk kepada seksyen ini pajak pendapatan yang dikenakan bagi tahun taksiran atas pendapatan tiap-tiap orang individu yang bermastautin dalam tahun asas bagi tahun itu hendaklah direbetkan bagi tahun taksiran itu mengikut subseksyen (3). Rebet hendaklah diberi bagi tahun taksiran untuk zakat, fitrah atau lain-lain tuntutan agama Islam yang mana pembayarannya wajib dan telah dibayar dalam tahun asas bagi tahun taksiran itu dan dibuktikan oleh resit yang dikeluarkan oleh pihak berkuasa agama yang berkenaan yang ditubuhkan mengikut undang-undang bertulis.*

## G. Penerapan Zakat dan Pajak di Indonesia

Zakat sebagai salah satu bagian penting dalam rukun Islam mempunyai fungsi utama untuk mensucikan harta. Namun demikian, zakat memiliki fungsi-fungsi lain yang berhubungan dengan kemaslahatan umat. Zakat memiliki fungsi sosial dengan membangun harmonisasi kehidupan sosial kemasyarakatan lewat sirkulasi kekayaan antara kaum yang kaya dan masyarakat miskin. Selain itu, zakat juga mempunyai fungsi yang terkait dimensi

27 *Ibid.*

ekonomi yaitu dengan memperkuat kegiatan ekonomi masyarakat terutama dengan adanya mekanisme penyaluran dana zakat lewat program pemberdayaan dan ekonomi produktif.

Pemerintah Indonesia secara eksplisit mendukung adanya pengelolaan zakat agardapat memberikan dampak ekonomi yang optimal bagi masyarakat. Selain lewat pembentukan Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 sebagaimana telah diperbarui dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Pemerintah juga mendukung kegiatan pengeloaan zakat dengan mengecualikan zakat sebagai objek kena pajak. Peraturan ini terdapat pada pasal 4 ayat (3) Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2008 tentang Pajak Penghasilan.

Lebih lanjut, dukungan Pemerintah untuk kegiatan pengelolaan zakat tersebut diwujudkan dalam bentuk zakat sebagai pengurang pendapatan kena pajak (*tax deductible*), yang dituangkan dalam PP Nomor 60 Tahun 2010 Tentang Zakat Atau Sumbangan Keagamaan Yang Sifatnya Wajib Yang Dapat Dikurangkan Dari Penghasilan Bruto.

Kebijakan ini dilakukan untuk meningkatkan realisasi penghimpunan Zakat nasional. Namun demikian, implementasi dari peraturan tersebut ternyata belum berjalan efektif. Hal ini dapat dilihat pada data tahun 2018, dimana dari Rp 3,3 triliun zakat yang di pungut oleh BAZNAS, hanya Rp 526 milyar yang dilaporkan dalam Surat Pemberitahuan Pajak (SPT).

**1. Pengelolaan Zakat di Indonesia dan Malaysia**

Pengelolaan zakat di Malaysia dan Turki keduanya memiliki persamaan dan perbedaan. Adapun perbandingan pengelolaan zakat Malaysia dan Turki adalah sebagai berikut :

a. Zakat di Malaysia sudah bersifat mandatory. Bahkan bagi masyarakat yang tidak membayar zakat merupakan kesalahan yang dapat didakwa secara hukum. Sementara

zakat di Indonesia masih bersifat voluntary meski Pemerintah sudah membentuk BAZNAS/BAZDA.

b. Zakat di Malaysia menjadi pengurang pajak. Sedangkan di Indonesia, zakat hanya pengurang PPh (Pajak Penghasilan).

c. Pemerintah ikut serta dalam pengelolaan zakat di Malaysia melalui Pusat Pengumpul Zakat, Baitulmal dan Majlis Agama Islam. Demikian juga yang terjadi di Indonesia, Pemerintah ikut serta dalam pengumpulan zakat dengan membentuk BAZNAS.

d. Dari pengelolaan zakat di Malaysia, Indonesia dapat mengambil meniru pola pendekatan mandatory yang dilakukan oleh Malaysia dalam pengumpulan zakat. Prinsip mandatory ini adalah mewajibkan kepada seluruh masyarakat muslim untuk membayar zakat dan memberikan sanksi bagi yang tidak membayar zakat. Dengan pendekatan ini sudah tentu akan berdampak terhadap peningkatan pengumpulan dana zakat di Indonesia, dan apabila dana zakat ini dikelola dengan sebaik baiknya, maka dampak yang diberikan akan signifikan.

**2. Pengelolaan Wakaf di Indonesia dan Malaysia**

Pengelolaan wakaf di Malaysia dan Indonesia keduanya memiliki persamaan dan perbedaan. Adapun perbandingan pengelolaan wakaf di Malaysia dan Indonesia adalah sebagai berikut:

a. Pemerintah berkoordinasi bersama lembaga wakaf dalam pengelolaan wakafnya di Negara masing masing. Pengelolaan wakaf di Malaysia dikelola oleh Yayasan Wakaf Malaysia (YWM) yang Dewan Pembinanya adalah Menteri di jabatan perdana Menteri (hal ehwal agama), sementara Wakil Dewan Pembinanya Ketua Pengarah JAWHAR dan anggotanya adalah perwakilan akademisi,

kementrian keuangan, serta perwakilan dari Majlis Agama Islam Negeri masing masing negara bagian.

b. Sementara pengelolaan wakaf di Indonesia berada di bawah Kementrian Agama dalam hal ini Kantor Urusan Agama serta Pemerintah Indonesia membentuk Badan Wakaf Indonesia (BWI) yang merupakan lembaga negara independen yang dibentuk berdasarkan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

c. Persamaannya adalah Pemerintah pusat ikut mengawal pengelolaan wakaf di dua Negara tersebut. Di Malaysia juga ditemukan beberapa paham sekularisme sebagai dampak dari negara yang penduduknya memiliki keragaman etnis, budaya dan agama. Permasalahan yang terjadi adalah sering ditemukannya perselisihan sistem hukum, dimana terdapat sistem hukum sekuler dan sistem hukum syariah. Pengadilan hukum sipil sebagai representasi sistem hukum sekuler memiliki otoritas tertinggi daripada pengadilan syariah. Sehingga banyak permasalahan syariah seperti wakaf ditangani oleh Pengadilan Sipil.

## I. Kesimpulan

Berdasarkan analisis dari penelitian diatas dapat disimpulkan bahwa :

1. Zakat di Malaysia bersifat mandatory (perintah), sedangkan zakat di Indonesia masih bersifat voluntary (sukarela). Pemerintah Indonesia pernah mewacanakan pemungutan zakat melalui ASN/PNS, namun wacana tersebut masih banyak penolakan dari ASN/PNS sendiri.
2. Zakat di Malaysia menjadi pengurang pajak, sedangkan zakat di Indonesia menjadi pengurang PPh (Pajak Penghasilan).

3. Pemerintah Pusat Malaysia ikut serta dalam pengelolaan zakat, begitu juga dengan Pemerintah Indonesia dengan membentuk Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) meski Lembaga Amil Zakat (LAZ) swasta juga tetap dibiarkan memungut ZIS.
4. Pemerintah Pusat Malaysia dan Indonesia sama-sama turut serta dalam pengelolaan wakaf. Kementrian yang dilibatkan dalam pengelolaan wakaf di Malaysia adalah Kementrian Agama, sementara kementrian yang dilibatkan dalam pengelolaan wakaf di Indonesia adalah Kementrian Agama dan Lembaga independen tersendiri yakni Badan Wakaf Indonesia (BWI).
5. Sekulerisme memiliki pengaruh negatif terhadap praktek wakaf di Malaysia. Permasalahan wakaf yang seharusya ditangani di pengadilan syariah, namun ternyata malah ditangani oleh pengadilan sipil. Semetara di Indonesia, masalah wakaf ditangani Pengadilan Agama.

## DAFTAR PUSTAKA

Dr. Yusuf Qardhawi. ***Hukum (Fiqh) Zakat***. Penerbit Pustaka Mizan, Bogor. Tahun 1999.

Badan Amil Zakat Nasional. ***Arsitektur Zakat Indonesia***. (Jakarta: Pusat Kajian Strategis Badan Amil Zakat Nasional, 2017)

Adrianna Syariefur Rakhmat dan Irfan Syauqi Beik. ***Pengelolaan Zakat dan Wakaf di Malaysia dan Turki: Studi Komparatif***. Iltizam Journal of Shariah Economic Research. Vol. 6, No.1 (2022) June 2022, pp. 48-58.

Eko Suprayitno, Radiah Abdul Kader, Azhar Harun. ***Zakat Sebagai Pengurang Pajak dan Pengaruhnya Terhadap Penerimaan Pajak di Semenanjung Malaysia***. INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan. Vol. 7, No. 1, Juni 2013.

Junaidi Abdullah. ***Tata Cara dan Pengelolaan Wakaf Uang di Indonesia***. ZISWAF, Jurnal Zakat dan Wakaf. Vol. 4, No. 1, Juni 2017.

Makhrus. ***Dinamika Kebijakan Negara dalam Pengelolaan Wakaf di Indonesia***. Jurnal Sains Sosial dan Humaniora. Vol. 2 Nomor 2, September 2018.

Maman Surahman, Fadilah Ilahi. ***Konsep Pajak dalam Hukum Islam***. Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah Vol. 1 No.2 (Juli, 2017), Hal 166-177

Rozalinda. ***Ekonomi Islam; Teori dan Aplikasinya***. Penerbit Rajawali Pers, Jakarta. 2016.

Muhammad Firdaus, et.all. ***Economic Estimation and Determinations of Zakat Potential in Indonesia***. IRTI

Departemen Agama RI Dirjen Bimas Islam Direktorat Pemberdayaan Zakat. ***Panduan Organisasi Pengelola Zakat***. Jakarta: Depag, 2008.

**Undang-Undang**

Undang Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

Undang Undang Nomor 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat.

Undang Undang No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.

Kompilasi Hukum Islam (KHI).

**Website**

https://yatimmandiri.org/blog/berbagi/dalil-tentang-wakaf/

https://iqra.republika.co.id/berita/p6nj00313/pajak-dalam-peradaban-Islam

http://pusat.baznas.go.id/berita-artikel/zakat-dan-pajak-dapatkah-disatukan

Beni Setyawan

# STUDI KOMPARATIF HUKUM ZAKAT PROFESI DI INDONESIA DAN ARAB SAUDI

## A. Pendahuluan.

Di era modern, muncul berbagai jenis profesi baru yang sangat potensial dalam menghasilkan kekayaan dalam jumlah besar. Dengan demikian, memunculkan pertanyaan-pertanyaan baru dalam fiqih. Yaitu, bagaimana hukum fiqih Islam tentang zakat profesi yang dikenal oleh sebagian kalangan sekarang ini? Apakah itu termasuk suatu bagian dari zakat dalam Islam? Ataukah itu adalah suatu hal yang baru dalam agama?

Pada masa Rasulullah Shalalllahu alaihi wa sallam, sahabat dan para ulama klasik belum ada pembahasan zakat profesi, karena pada masa itu jenis-jenis profesi masyarakat masih terbatas, tentu peraturan zakat dalam konteks harta yang wajib dizakat sesuai dengan kondisi ekonomi saat itu. Dalam hal itu pulalah para ulama saat itu menetapkan bahwa harta yang wajib dizakat hanya lima macam, yaitu binatang ternak, emas dan perak, perdagangan, pertanian, dan barang tambang atau rikaz (harta temuan)[1]. Dalam hal ini pulalah Abdurrahman al-Jaziri dalam kitabnya *al-Fiqh `Ala*

1 Abd Al-Rahman Al-Jaziri, *al-Fiqh `Ala Madzahib al-Arba`ah,* (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, Juz II, 1969), hal. 422 [3] Ibid, hal. 433

*Madzahib al-Arba`ah* mengatakan, ``Tidak ada zakat di luar yang lima macam tersebut``[3].

Karena ketiadaan literatur yang terang dan eksplisif tentang zakat profesi atau penghasilan pada masa lalu, menimbulkan ada pro dan kontra tentang kewajiban zakat profesi tersebut, baik pada dunia muslim pada umumnya dan tidak terkecuali terjadi juga di Indonesia dan Arab Saudi khususnya, mereka punya argumen masing-masing. Oleh karena itu dalam penelitian ini akan mengemukan beberapa pandangan tentang zakat profesi ditinjau dari segi analisis *istinbat* hukum, dalam rangka mencari kejelasan tentang zakat profesi dan kedudukannya dalam keseluruhan hukum zakat, terutama di Indonesia dan Arab Saudi.

**1. Pengertian Zakat Profesi**

Kata Zakat berasal dari bahasa arab, *"zaka-yazku-zakatan"* yang berarti berkembang, tumbuh dan bertambah. Kata tersebut juga mempunyai arti mendapat berkah dan suci-bersih[2]. Sedangkan yang dimaksud menurut *syara`* adalah menyerahkan kepemilikan harta tertentu kepada yang berhak (*mustahiq*) dengan syaratsyarat tertentu. Maka ditentukan bahwa orang yang memiliki harta yang telah mencapai nishab zakat diwajibkan atas mereka untuk memberikannya kepada orang-orang yang berhak atas harta zakat dengan kadar tertentu.[3]

Apa yang dimaksud dengan zakat profesi? Zakat profesi adalah zakat atas harta penghasilan sebagai profesi. Harta profesi adalah harta yang diperoleh sebagai hasil kerja, berupa gaji, upah, honor, bonus, komisi, dan sebagainya. Oleh karena itu, zakat penghasilan disebut juga zakat profesi, yaitu zakat atas harta kekayaan hasil suatu propesi atau pekerjaan, seperti dokter, advokad, seniman, penjahit

2 Direktorat Pemberdayaan Zakat. *Pedoman Zakat, Seri 9,* Jakarta: Ditjen Bimas Islam Depag RI, 2006 hal. 65

3 Abd Al-Rahman Al-Jaziri, *Op.cit.,* hal. 425

tukang kayu dan lain-lainnya.[4]

Syaikh Yusuf Qardhawy mendefinisikan zakat profesi sebagai zakat yang dikeluarkan dari penghasilan yang didapat dari pekerjaan yang dikerjakan sendiri dikarenakan kecerdasannya atau keterampilannya sendiri seperti dokter, penjahit, tukang kayu, dan lainnya atau dari pekerjaan yang ditunduk pada perseorangan ataupun perseorangan dengan mendapat upah, gaji, onorarium seperti pegawai negeri sipil dan lain sebagainya.[5]

Menurut Fatwa Majlis Ulama Indonesia No. 3 Tahun 2003, Penghasilan adalah setiap pendapatan seperti gaji, honorarium, upah, jasa, dan lain-lain yang diperoleh dari sebuah profesi dengan cara halal baik rutin seperti menjadi pejabat Negara, pegawai atau karyawan dan sejenisnya, maupun tidak rutin seperti dokter, pengacara, konsultan dan sejenisnya, serta pendapatan yang diperoleh dari pekerjaan bebas lainnya.[6]

**2. Sejarah Munculnya Zakat Profesi**

Zakat profesi tidak pernah ada dalam sepanjang sejarah Islam sejak masa Rasulullah SAW hingga tahun 60-an akhir pada abad ke-20 yang lalu, ketika mulai muncul gagasan zakat profesi ini. Penggagas zakat profesi adalah Syeikh Yusuf Qardhawi dalam kitabnya Fiqh Az Zakah, yang cetakan pertamanya terbit tahun 1969. Namun nampaknya Yusuf Qardhawi dalam hal ini mendapat pengaruh dari dua ulama lainnya, yaitu Syeikh Abdul Wahhab Khallaf dan Syeikh Abu Zahrah.

Kajian dan praktik zakat profesi mulai marak di Indonesia kira-kira sejak tahun 90-an akhir dan awal tahun 2000-an. Khususnya

4 Lukman Mohammad Baga, *Sari Penting Kitab Fiqih Zakat Dr. Yusuf Al-Qardhawy*, Artikel dalam Islamic Network, Mei 1997, hal. 12

5 Yusuf al-Qardhawy, *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Akat Berdasarkan Al-Qur`an dan Hadis,* Jakarta : Litera Antarnusa dan Mizan, 1996. Cet. Ke-4 dalam Islamic Network bagian 1, Hal. 13

6 Komisi Fatwa MUI, *Keputusan Fatwa MUI Nomor 3 Tahun 2003.* Hal. 5

setelah kitab Yusuf Qardhawi tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Didin Hafidhuddin dengan judul Fikih Zakat yang terbit tahun 1999.

Sejak saat itu zakat profesi mulai banyak diterapkan oleh lembaga pengelola zakat di Indonesia, baik BAZ (badan amil zakat) milik pemerintah, baik BASDA atau BASNAZ, maupun LAZ (lembaga amil zakat) milik swasta, seperti PKPU, Dompet Dhuafa, dan sebagainya.

### 3. Ketentuan Zakat Harta Yang Syar'i

Sebelum memaparkan zakat profesi di Indonesia dan Arab Saudi, perlu mengetahui kaidah umum syar'i yang disepakati para 'ulama tentang ketentuan wajibnya zakat harta harus memenuhi dua kriteria, yaitu:

**Pertama, adanya batas minimal nishab.**

Bila tidak mencapai batas minimal nishab maka tidak wajib zakat. Hal ini berdasarkan dalil berikut :

> *Rasulullah bersabda: "Apabila kamu memiliki 200 dirham dan berlalu satu tahun maka wajib dizakati 5 dirham (perak), dan kamu tidak mempunyai kewajiban zakat sehingga kamu memiliki 20 dinar (emas) dan telah berlalu satu tahun maka wajib dizakati setengah dinar, dan setiap kelebihan dari (nishab) tersebut maka zakatnya disesuaikan dengan hitungannya."* (HR. Abu Dawud, no 1573).

Nishab zakat emas adalah 20 Dinar = 85 gram emas. Dan nishab zakat perak adalah 200 Dirham = 595 gram perak (Ibn Utsaimin, 6/104) Termasuk dalam hukum emas dan perak juga adalah mata uang karena uang pada zaman sekarang menduduki kedudukan emas atau perak, hal ini juga beradasarkan fatwa semua ulama pada zaman sekarang, hanya saja telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka apakah zakat uang mengikuti nishab emas atau

nishab perak atau mana yang lebih bermanfaat bagi fakir miskin, tiga pendapat tersebut dikatakan oleh ulama kita, hanya saja pendapat yang terakhir insya Allah lebih mendekati kebenaran. (*Fatawa Lajnah Daimah* 9/257)

**Kedua, Harus menjalani haul.**

Haul adalah kurun waktu satu tahun dalam hitungan kalender hijriyah. Bila tidak mencapai putaran satu tahun, maka tidak wajib zakat. Hal ini berdasarkan hadits di atas :

> *Tidak ada kewajiban zakat di dalam harta sehingga mengalami putaran haul.*

Kecuali beberapa hal yang tidak disyaratkan haul, seperti zakat pertanian, rikaz, keuntungan berdagang, anak binatang ternak. Jika ditilik secara seksama, zakat profesi tidak memenuhi ketentuan syarat haul, karena waktu pengeluarannya ketika menerima gaji. Hal inilah yang melahirkan kontroversi status hukum zakat profesi.

## B. Perbandingan Hukum Zakat Profesi di Indonesia dan Arab Saudi

Terdapat khilafiyah (perbedaan pendapat) di Indonesia ataupun Arab Saudi dalam masalah zakat profesi.

Di Indonesia hukum zakat profesi bisa dilihat pada Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, fatwa MUI Nomor 3 Tahun 2003, fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, yang mengikuti pendapat sebagian ulama, seperti Syeikh Abdul Wahhab Khallaf, Syeikh Abu Zahrah, Yusuf Qardhawi, Prof. Didin Hafidhuddin, Quraisy Syihab dan lain-lain.

Sedangkan zakat hukum zakat profesi di Arab Saudi bisa dilihat pada pendapat fatwa Hai`ah Kibaril ulama, Syeikh Bin Baz, Syeikh Muhammad bin Shaleh Utsaimin, Syaikh Shaleh Munajjid, dan lain-lain.

**1. Zakat Profesi di Indonesia.**

**a. Hukum Positif di Indonesia.**

Di dalam Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, pada pasal 4 ayat 2 disebutkan bahwa salah satu harta yang wajib dikeluarkan zakatnya ialah pendapatan dan jasa. Memang benar bahwa zakat atas penghasilan karyawan tidak banyak dikenal di zaman Rasulullah, karena saat itu kaum muslimin lebih banyak berprofesi sebagai petani/peternak dan sebagai pedagang sehingga penghasilan seorang karyawan tidak banyak dibahas oleh para ulama salaf terdahulu.

Dengan telah diundangkannya Undang-undang Nomor 23 Tahun 2011, terlihat dengan jelas bahwa: (1) Penunaian zakat merupakan kewajiban umat Islam Indonesia yang mampu, dan hasil pengumpulan zakat merupakan sumber dana yang potensial bagi upaya mewujudkan kesejahteraan masyarakat. (2) Zakat merupakan pranata keagamaan untuk mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia dengan memperhatikan masyarakat yang kurang mampu.

Sebelum Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, Pemerintah pertama kali mengatur kaitan antara Zakat yang dibayarkan oleh orang pribadi dan badan yang dimiliki oleh pemeluk agama Islam dengan pajak penghasilan yang dibayarnya kepada negara yang merupakan kewajiban kenegaraan dari setiap warga negara dalam Undang-undang Nomor 38 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2000, yang sebelumnya tidak pernah diatur. Dengan demikian zakat profesi dalam hal ini mempunyai kekuatan hukum, tinggal pribadi masyarakat sendiri yang bagaimana pemenuhan kewajiban zakat profesinya dapat terlaksana.

Dalam Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, pasal 4 ayat (2) dikemukakan tentang harta

yang dikenai zakat adalah (1) emas, perak, dan logam mulia lainnya; (2) uang dan surat berharga lainnya; (3) perniagaan; (4) pertanian, perkebunan, dan kehutanan; (5) peternakan dan perikanan: (6) pertambangan; (7) perindustrian; (8) pendapatan dan jasa; dan (9) rikaz.

Sementara dalam Undang-undang pajak, yaitu Undang-undang Nomor 17 tahun 2000 dalam pasal 9 ayat (1) dikemukakan bahwa untuk menentukan besarnya penghasilan kena pajak bagi wajib pajak dalam negeri dan bentuk usaha tetap tidak boleh dikurangkan; (g) harta yang dihibahkan, bantuan atau sumbangan dan warisan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4 ayat (3) huruf a dan huruf b, kecuali zakat atas penghasilan nyata-nyata dibayarkan wajib zakat, orang pribadi pemeluk agama Islam dan atau wajib zakat badan dalam negeri yang dimiliki oleh pemeluk agama Islam kepada Badan Amil Zakat (BAZ) atau Lembaga Amil Zakat (LAZ) yang dibentuk dan disahkan oleh pemerintah.

**b. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) termasuk ke dalam barisan pendukung zakat profesi. Dalam fatwa MUI 7 Juni tahun 2003 disebutkan bahwa :

Semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat telah mencapai nishab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram.

1) Zakat penghasilan dapat dikeluarkan pada saat menerima jika sudah cukup nishab.
2) Jika tidak mencapai nishab, maka semua penghasilan dikumpulkan selama satu tahun; kemudian zakat dikeluarkan jika penghasilan bersihnya sudah cukup nishab.

Fatwa MUI ini menarik dikaji dan setidaknya ada dua catatan yang menarik.

Pertama : Nishabnya Mengikuti Emas Bukan Pertanian. Disebutkan bahwa semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya, dengan syarat telah mencapai nishab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram.Kalau kita bandingkan dengan fatwa Dr. Yusuf Al-Qardhawi, nishabnya bukan kepada emas 85 gram, melainkan kepada hasil pertanian 653 kg gabah kering atau 520 kg beras.

Bahkan lebih jauh, meski pun penghasilannya belum mencapai nisab sekalipun, tetap sudah bisa membayar zakat. caranya dengan membuat pengandaian. Maksudnya, seolah-olah sudah terima gaji untuk setahun ke depan. Jika tidak mencapai nishab, maka semua penghasilan dikumpulkan selama satu tahun; kemudian zakat dikeluarkan jika penghasilan bersihnya sudah cukup nishab.

Kedua : Tanpa Haul. Dalam hal ini, MUI tidak mensyaratkan harus ada masa kepemilikan selama setahun. Pokoknya kalau jumlah penghasilan itu mencapai nisab emas, maka wajib langsung dikeluarkan zakatnya. Ini adalah doktrin dasar zakat profesi. Padahal kalau mengacu kepada fiqih zakat yang original, harta itu harus dimiliki dulu selama setahun penuh (haul) sejak awal hingga akhir tahun. Kalau belum dimiliki setahun, belum terkena zakat.

**c. Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah.**

Musyawarah Nasional Tarjih XXV yang berlangsung pada tanggal 3 – 6 Rabiul Akhir 1421 H bertepatan dengan tanggal 5 – 8 Juli 2000 M bertempat di Pondok Gede Jakarta Timur dan dihadiri oleh anggota Tarjih Pusat.

Lampiran 2

Keputusan Munas Tarjih XXV

Tentang Zakat Profesi dan Zakat Lembaga

1) Zakat Profesi
2) Zakat Profesi hukumnya wajib.
3) Nisab Zakat Profesi setara dengan 85 gram emas 24 karat.
4) Kadar Zakat Profesi sebesar 2,5 %.[7]

**d. Nahdlatul Ulama**

Zakat penghasilan atau zakat profesi (al-mal al-mustafad) adalah zakat yang dikenakan pada setiap pekerjaan atau keahlian profesional tertentu, baik yang dilakukan sendirian maupun bersama dengan orang/lembaga lain, yang mendatangkan penghasilan (uang) halal yang memenuhi nisab (batas minimum untuk wajib zakat). Contohmya adalah pejabat, pegawai negeri atau swasta, dokter, konsultan, advokat, dosen, makelar, seniman dan sejenisnya.

Hukum zakat penghasilan berbeda pendapat antarulama fiqih. Mayoritas ulama mazhab empat tidak mewajibkan zakat penghasilan pada saat menerima kecuali sudah mencapai nisab dan sudah sampai setahun (haul). Namun para ulama mutaakhirin seperti Syekh Abdurrahman Hasan, Syekh Muhammad Abu Zahro, Syekh Abdul Wahhab Khallaf, Syekh Yusuf Al Qardlowi, Syekh Wahbah Az-Zuhaili, hasil kajian majma' fiqh dan fatwa MUI nomor 3 tahun 2003 menegaskan bahwa zakat penghasilan itu hukumnya wajib.

Hal ini mengacu pada pendapat sebagian sahabat (Ibnu Abbas, Ibnu Masud dan Mu'awiyah), Tabiin (Az-Zuhri, Al-Hasan Al-Bashri, dan Makhul) juga pendapat Umar bin Abdul Aziz dan beberapa ulama fiqh lainnya. (Al-fiqh Al-Islami wa 'Adillatuh, 2/866).[8]

7 (Tim Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, http: // www.fatwatarjih.com/2011/06/zakat-profesi-dangaji-pensiun.html)

8 (https://Islam.nu.or.id/syariah/cara-menghitung-zakat-profesi-mVtXT, diakses 30 Juni 2023 )

**e. Dr. Didin Hafidhuddin, M.Sc**

Di Indonesia, salah satu icon zakat profesi yang cukup terkenal adalah Dr. Didin Hafidhuddin, M.Sc. sebagaimana naskah disertasi doktor yang diajukannya.

Guru Besar IPB dan Ketua Umum BAZNAS ini mencoba mendefinisikan profesi ialah setiap keahlian atau pekerjaan apapun yang halal, baik yang dilakukan sendiri maupun yang terkait dengan pihak lain, seperti seorang pegawai atau karyawan.

Dalam disertasi doktor yang berjudul Zakat dalam Perekonomian Modern, yang berhasil diraihnya lewat Universitas Islam Negeri Jakarta, paling tidak beliau menyebutkan bahwa setidaknya ada sepuluh jenis zakat di masa modern, yaitu: Zakat Profesi, Zakat Perusahaan, Zakat Surat Berharga, Zakat Perdagangan Mata Uang, Zakat Hewan Ternak yang Diperdagangkan, Zakat Madu dan Produk Hewani, Zakat Investasi property, Zakat Asuransi Syari'ah, Zakat Usaha Tanaman Angrek, Walet, Ikan Hias dan Zakat Sektor Rumah Tangga. (Dr. K.H. Didin Hafidhuddin, M.Sc, Zakat dalam Perekonomian Modern).

**2. Zakat Profesi di Arab Saudi.**

Beberapa ulama kontemporer menunjukkan kekurang setujuannya terhadap keberadaan zakat profesi juga dari beberapa lembaga. Pihak yang menolak, umumnya para ulama Arab Saudi dan yang sependapat dengan mereka. Seperti Syeikh Abdul Aziz bin Baz, Syeikh Muhammad bin Shaleh Utsaimin, Hai`ah Kibaril ulama. Sebab al-Quran dan as-Sunnah secara tekstual tidak menyebutkannya. Mereka menganggap, aturan main zakat profesi tidaklah konsisten. [9]

9 (lihat : Ahmad Sarwat, Zakat Profesi : Antara Penentang Dan Pendukung (Part 1), www.facebook.com; Zakat Profesi dalam Islam, http://www. konsultasisyariah. com; Maqalaat Al Mutanawwi'ah, Syeikh Abdul Aziz bin Baaz 14/134, Syeikh Muhammad bin Shaleh Al Utsaimin, Majmu' Fatawa wa Ar Rasaa'il 18/178; Majmu' Fatawa Haiah Kibaril ulama Saudi Arabia, 9/281, fatwa no: 1360).

**a. Syeikh Abdul Aziz Bin Baz**

Syeikh Abdullah bin Baz mufti Kerajaan Saudi Arabia di masanya bisa dikategorikan sebagai ulama masa kini yang juga tidak sepakat dengan adanya zakat profesi ini. Berikut petikan fatwanya :

> *Zakat gaji yang berupa uang, perlu diperinci: Bila gaji telah ia terima, lalu berlalu satu tahun dan telah mencapai satu nishab, maka wajib dizakati. Adapun bila gajinya kurang dari satu nishab, atau belum berlalu satu tahun, bahkan ia belanjakan sebelumnya, maka tidak wajib dizakati.*[10]

Beliau mensyaratkan adanya nishab dan haul, sedangkan intisari dari zakat profesi justru meninggalkan kedua syarat tersebut.

Fatwa Lembaga Ulama untuk kajian Ilmiah Kerajaan Arab Saudi Arabia yang diketuai oleh Syaikh Abd al-Aziz bin Abdullah Bin Baz:

> *``Bukanlah hal yang meragukan, bahwa diantara jenis harta yang wajib dizakati ialah 2 mata uang (emas dan perak). Dan diantara syarat wajibnya zakat pada jenisjenis harta semacam ini ialah bila sudah sempurna haul…Zakat gaji ini tidak bias di qiyaskan dengan zakat hasil bumi, sebab persyaratan haul (satu Tahun) tentang wajibnya zakat bagi 2 mata uang merupakan persyaratan yang sudah jelas berdasrkan nash. Apabila sudah ada nash, maka tidak ada lagi Qiyas".*[11]

**b. Syeikh Muhammad bin Shaleh Al Utsaimin**

Pendapat serupa juga ditegaskan oleh Syeikh Muhammad bin Shaleh Al Utsaimin, salah seorang ulama di Kerajaan Saudi Arabia di masanya.

---

10 (Abdul Aziz bin Baaz 14/134)

11 (*Majallat alSunnah,* Edisi nomor 06/VII/2003 M)

*"Tentang zakat gaji bulanan hasil profesi. Apabila gaji bulanan yang diterima oleh seseorang setiap bulannya dinafkahkan untuk memenuhi hajatnya sehingga tidak ada yang tersisa sampai bulan berikutnya, maka tidak ada zakatnya. Karena di antara syarat wajibnya zakat pada suatu harta (uang) adalah sempurnanya haul yang harus dilewati oleh nishab harta (uang) itu. Jika seseorang menyimpan uangnya, misalnya setengah gajinya dinafkahkan dan setengahnya disimpan, maka wajib atasnya untuk mengeluarkan zakat harta (uang) yang disimpannya setiap kali sempurna haulnya.*[12]

**c. Syaikh Shalih Al-Munajjid**

Syaikh Shalih Al-Munajjid mengatakan bahwa zakat penghasilan itu ada, tetapi seperti zakat lainnya, mesti mencapai nishab, dan menunggu selama satu haul. Dengan kata lain, tidak diwajibkan zakat penghasilan pada gaji bulanan. Hanya saja *nishab*-nya itu adalah setara 85 gram emas dan dikeluarkan 2,5% setelah satu haul. Sedangkan Shalah ash-Shawi dan Abdullah Mushlih juga berpendapat zakat profesi harus mencapai nishab dan haul. Dalam soal zakat profesi ia dalam posisi tengah-tengah, menurutnya mengeluarkan zakat profesi dengan meng-*qiyas*-kan zakat tanaman adalah lebih hati-hati, walau kalau mengikuti pendapat yang tidak mewajibkan juga sesuai dengan pendapat jumhur ulama[13].

**d. Hai'ah Kibaril Ulama**

Fatwa serupa juga telah diedarkan oleh Anggota Tetap Komite Fatwa Kerajaan Saudi Arabia, berikut fatwanya:

*"Sebagaimana yang telah diketahui bersama bahwa di antara harta yang wajib dizakati adalah emas dan perak (mata uang).*

12 (Majmu' Fatawa wa Ar Rasaa'il: 18/178)

13 Ali Trigiyatno, *Zakat Profesi Antara Pendukung dan Penentangnya,* Jurnal Hukum Islam, Volume 14, Nomor 2 Desember 2016 di akses pada tanggal 12 Juni 2020

*Dan di antara syarat wajibnya zakat pada emas dan perak (uang) adalah berlalunya satu tahun sejak kepemilikan uang tersebut. Mengingat hal itu, maka zakat diwajibkan pada gaji pegawai yang berhasil ditabungkan dan telah mencapai satu nishab, baik gaji itu sendiri telah mencapai satu nishab atau dengan digabungkan dengan uangnya yang lain dan telah berlalu satu tahun. Tidak dibenarkan untuk menyamakan gaji dengan hasil bumi; karena persyaratan haul (berlalu satu tahun sejak kepemilikan uang) telah ditetapkan dalam dalil, maka tidak boleh ada qiyas. Berdasarkan itu semua, maka zakat tidak wajib pada tabungan gaji pegawai hingga berlalu satu tahun (haul)."*[14]

## D. Analisis Hukum Zakat Profesi di Indonesia dan Arab Saudi

### 1. Argumentasi Penetapan Zakat Profesi di Indonesia.

#### a. Dalil Al Qur'an

Dari ayat al-Quran, Keumuman kandungan Surat Al-Baqarah ayat 267 sebagai berikut :

*Wahai orang-orang yang beriman, nafakahkanlah sebagian dari usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu…*

Bagi pendukung zakat profesi, ayat tersebut berlaku umum meliputi hasil usaha manusia yang diperoleh secara halal yang dikenal pada setiap kurun waktu. Semua dicakup oleh ayat ini dan semuanya perlu dinafkahkan sebagian darinya. Demikian juga yang Kami keluarkan dari perut bumi untuk kamu, yakni hasil pertanian. Kalau memaham, ayat ini dalam arti perintah wajib, semua hasil usaha, apa pun bentuknya, wajib dizakati, termasuk gaji yang diperoleh seorang pegawai jika gajinya telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam konteks zakat.

14 (Komite Fatwa Kerajaan Saudi Arabia 9/281, fatwa no: 1360)

**b. Dalil Hadist**

Sedang hadis-hadis yang dijadikan argumen untuk mendukung zakat profesi diantaranya:

Dari Abu Musa al-Asy'ari, dari Nabi saw., beliau bersabda:

*Bercerita kepada kami Muslim bin Ibrahim, bercerita kepada kami Syu'bah, bercerita kepada kami Sa'id bin Abi Burdah, dari ayahnya dari kakeknya, dari Nabi Shalallahu alaihi wa sallam beliau bersabda, "Setiap muslim wajib mengeluarkan zakat (shadaqah). Mereka bertanya, 'Hai Nabi Allah, bagaimana jika ia tidak punya?' Nabi menjawab, 'Hendaklah ia bekerja dengan tenaganya. Maka akan memberi manfaat untuk dirinya dan dapat mengeluarkan zakat." Mereka bertanya lagi, 'Bagaimana jika ia tidak bisa?' Nabi menjawab, 'Menolong orang yang membutuhkan lagi menderita' Mereka bertanya lagi, 'Bagaimana jika ia tidak bisa?' Nabi menjawab, 'berbuat baiklah dan menahan diri dari kejahatan, karena hal itu menjadi shadaqah baginya"* (HR Bukhari).

**c. Dalil Atsar**

Kelompok ini juga mengajukan *atsar* dan fatwa dari sejumlah sahabat dan tabi'in di antaranya:

1) Ibnu Abbas

   Abu Ubaid meriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang seorang lakilaki yang memperoleh penghasilan. Kata Ibnu Abas, (Ia mengeluarkan zakatnya pada hari memperolehnya).

2) Ibnu Mas'ud

   Abu Ubaid meriwayatkan pula dari Hubairah bin Yaryam, Abdullah bin Mas'ud memberikan kepada kami keranjangkeranjang kecil kemudian menarik zakatnya.

3) Mu'awiyah

Imam Malik meriwayatkan dari Ibnu Syihab bahwa orang yang pertama kali mengenakan zakat dari pemberian adalah Mu'awiyah bin Abi Sufyan.

Syekh Yusuf al-Qardhawi berkata, "Barangkali yang ia maksudkan adalah orang yang pertama mengenakan zakat atas pemberian dari khalifah, karena sebelumnya sudah ada yang mengenakan zakat atas pemberian yaitu Ibnu Mas'ud sebagaimana sudah kita jelaskan. Atau barangkali dia belum mendengar perbuatan Ibnu Mas'ud, karena Ibnu Mas'ud berada di Kufah, sedangkan Ibnu Syihab berada di Madinah.

Yang jelas adalah bahwa Mu'awiyah mengenakan zakat atas pemberian menurut ukuran yang berlaku dalam negara Islam, karena ia adalah khalifah dan penguasa umat Islam. Dan yang jelas adalah bahwa zaman Mu'awiyah penuh dengan kumpulan para sahabat yang terhormat, yang apabila Mu'awiyah melanggar hadis Nabi atau *ijma'* yang dapat dipertanggungjawabkan para sahabat tidak begitu saja akan mau diam.

**d. Dalil Qiyas.**

*Qiyas* merupakan alat *Istinbat* hukum yang sangat mendominasi ketetapan hukum zakat profesi, dan sekaligus paling banyak mengundang kontroversi. Bahkan dalam fiqih zakat secara keseluruhan, qiyas banyak sekali berperan. Contohnya, didalam Al-Qur`an dan Hadis disebutkan bahwa harta yang wajid dizakati adalah emas dan perak, namun para ulama bersepakat bahwa zakat uang termasuk kategori zakat emas, karena dinilai sejenis/senilai. Demikian pula qiyas yang dilakukan terhadap kertas-kertas berharga yang disamakan dengan uang. Maka dalam fiqih disebutkan bahwa zakat emas

dan perak disebut juga zakat *nuqup* (uang) atau *naqdain* (dua mata uang dirham dan dinar).

**e. Dalil Logika.**

Zakat pada intinya adalah mengumpulkan harta orang kaya untuk diberikan pada orang miskin. Di zaman dahulu orang kaya di identik dengan pedagang, petani dan peternak. Tapi pada zaman sekarang orang kaya adalah para profesional yang bergaji besar. Zaman berubah namun prinsip zakat tidak berubah. Perubahan yang terjadi adalah realita di masyarakat yang mengisyaratkan adanya upaya perumusan hukum baru sebagai respon hal tersebut. Dalam konteks inilah zakat penghasilan digagas berdasarkan prinsip-prinsip *qiyas* yang diakui dalam metodologi hukum Islam yang baku[15]

Perubahan dan perkembangan jenis atau moda usaha dari zaman dahulu ke zaman sekarang itulah yang mendorong sejumlah ulama masa kini untuk mengembangkan sember-sumber zakat, termasuk zakat profesi. Zaman dahulu sumber pendapatan masih sangat terbatas pada kagiatan perdagangan, berternak dan bercocok tanam. Sementara pendapatan dari hasil profesi meskipun telah dikenal tetapi belum menjadi komuditas yang menjanjikan. Sebaliknya pada zaman sekarang justru pendapat dari penghasilan profesi (utamanya bidang jasa) yang menjadi komuditi utama dan popular terutama masyarakat perkotaan. Sementara pedagang, petani dan peternak tradisional pada umumnya termasuk pada kelompok masyarakat miskin yang hidupnya serba kekurangan. Perubahan inilah yang mendasari ijtihad para ulama hari ini untuk merumuskan kewajiban zakat pengahasilan atau profesi.

Selain itu kehidupan manusia sudah mengalami banyak perubahan besar, karenanya diperlukan *Ijtihad* baru. Jika tidak,

15 Ahmad Sarwat, *ibid.* hal. 25

maka hanya petani gandum dan kurma saja yang wajib bayar zakat, sedangkan petani jagung, padi dan makanan pokok lainnya tidak perlu bayar zakat. karena contoh yang ada hanya pada kedua tumbuhan itu saja.

**f. Maslahah Mursalah.**

*Maslahah Mursalah* merupakan alat *Istinbat* yang dengannya dapat diketahui sisi *Masyru`iyyah* (sesuai dengan syara`) suatu produk hukum baru. Jika suatu produk hukum mempunyai fungsi masalah, dapat dipastikan hal itu sesuai dengan syara`. Inilah yang terkandung dalam kata *Mursalah* yaitu yang menghantarkan sesautu hingga mempunyai kekuatan syara`.

*Maslahah* dalam pemahaman syariat Islam adalah sesuatu yang mendatangkan manfa`at dan menolak bahaya. Ulama sudah menyepakati bahwa hukum-hukum Islam disyari`atkan untuk mendatangkan kemaslahatan kepada umat manusia (*maslahih an-nasi)*. Inilah yang dimaksud oleh Asy-Syathibi sebagai *"Maqashid alsyar`iyyah"*. Asy-Syathibi merumuskan *Maqashid* tersebut ke dalam tiga bagian, yaitu: *Maqashid dharuriyyah,* yaitu untuk menjaminkan agama, jiwa, harta, akal (hunanitas), dan keturunan. *Maqashid Hajiyyah* yaitu untuk memenuhi kebutuhan pokok minimum umat Islam. *Maqashid Tahsiniyyah* yaitu untuk memenuhi kebutuhan tambahan uamat manusia akan kesejahteraan hidup. Kesenangan, dan sebagainya.[16]

Sebagaimana telah dikemukan bahwa dalil nash tidak banyak membicarakan tentang zakat profesi, kecuali pada tataran besifat umum saja. Oleh karena itu *Istinbath* yang banyak digunakan adalah *Qiyas* dan *maslahah mursalah*. Berkenaan dengan ini, Ahmad Sarwat salah satu pendukung zakat profesi Indonesia menyatakan bahwa zakat profesi ini

16 *Ibid,* hal. 614.615

bukanlah hal yang baru, karena ada banyak kalangan salaf yang pernah menyebutkannya dimasa lalu meski tidak/belum popular seperti masa kini. Namun begitu *Ijtihad* pendukung harus dilakukan untuk memantapkan kedudukannya, sehingga dapat dibuktikan *masyru`iyah*-nya dalam ajaran Islam[17].

**g. Perkataan Ulama**

**1) Dr. Yusuf Al-Qardhawi**

Dr. Yusuf Al-Qardhawi adalah salah satu icon yang paling mempopulerkan zakat profesi. Al-Qardhawi membahas masalah ini dalam bukunya Fiqh Zakat yang merupakan disertasinya di Universitas Al-Azhar, dalam bab زكاة كسب العمل والمهن الحرة (zakat hasil pekerjaan dan profesi) (Yusuf al-Qardhawi, 2006: 488-519)

Dr. Yusuf Al-Qardhawi bukan orang yang pertama kali membahas masalah ini. Jauh sebelumnya sudah ada tokoh-tokoh ulama seperti Abdurrahman Hasan, Syeikh Muhammad Abu Zahrah, dan juga ulama besar lainnya seperti Abdul Wahhab Khalaf. Namun karena kitab "Fiqhuz Zakah" itulah maka sosok Al-Qardhawi lebih dikenal sebagai rujukan utama dalam masalah zakat profesi.

Menurut Al-Qardhawi, landasan zakat profesi adalah perbuatan sahabat yang mengeluarkan zakat untuk al-maal al-mustafaad (harta perolehan). Al-maal al-mustafaad adalah setiap harta baru yang diperoleh seorang muslim melalui salah satu cara kepemilikan yang disyariatkan, seperti waris, hibah, upah pekerjaan, dan yang semisalnya. Al-Qardhawi mengambil pendapat sebagian sahabat (seperti Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud) dan sebagian

17 Ahmad Sarwat, *Ijtihad yang Mendasari Zakat Profesi,* Jakarta: Al-Mizan, 2010, hal. 24

tabi'in (seperti Az-Zuhri, Hasan Bashri, dan Makhul) yang mengeluarkan zakat dari al-maal almustafaad pada saat menerimanya, tanpa mensyaratkan haul (dimiliki selama satu tahun qamariyah).

Inti pemikiran Al-Qardhawi, bahwa penghasilan atau profesi wajib dikeluarkan zakatnya pada saat diterima, jika sampai pada nishab setelah dikurangi hutang. Dan zakat profesi bisa dikeluarkan harian, mingguan, atau bulanan.

Dan sebenarnya disitulah letak titik masalahnya. Sebab sebagaimana dipaparkan di atas, bahwa diantara syarat-syarat harta yang wajib dizakati, selain zakat pertanian dan barang tambang (rikaz), harus ada masa kepemilikan selama satu tahun, yang dikenal dengan istilah haul. Sementara Al-Qardhawi dan juga para pendukung zakat profesi berkeinginan agar gaji dan pemasukan dari berbagai profesi itu wajib dibayarkan meski belum dimiliki selama satu haul.

**2) Dr. Abdul Wahhab Khalaf**

Dalam kitab Fiqhuz zakah, Al-Qardhawi tegas menyebutkan bahwa pendapatnya yang mendukung zakat profesi bukan pendapat yang pertama. Sebelumnya sudah ada tokoh ulama Mesir yang mendukung zakat profesi, yaitu Abdul Wahhab Khalaf. Abdul Wahab adalah seorang ulama besar di Mesir (1888-1906), dikenal sebagai ahli hadits, ahli ushul fiqih dan juga ahli fiqih. Salah satu karya utama beliau adalah kitab Ushul Fiqih, Ahkam Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah, Al-Waqfu wa Al-Mawarits, As-Siyasah Asy-Syar'iyah, dan juga dalam masalah tafsir, Nur min Al-Islam.

Dr. Abdul Wahhab Khalaf dimasukkan di kalangan pendukung zakat profesi dengan alasan dialah orang yang

memberi inspirasi awal kepada Dr. Yusuf Al-Qardhawi tentang pemikiran dan ide dicetuskannya zakat profesi.

Namun anehnya kalau dirujuk langsung kepada pendapat Dr. Abdul Wahhab Khalaf, sebenarnya lebih tepat didudukkan sebagai orang yang tidak sejalan dengan zakat profesi. Dalam kuliah yang disampaikan tentang zakat, disebutkan bahwa zakat profesi itu wajib, namun harus memenuhi syarat haul dan nishab dulu. Berikut kutipannya :

*Sedangkan penghasilan kerja dan profesi diambil zakatnya apabila telah dimiliki selama setahun dan telah mencapai nishab.*

**3) Syeikh Muhammad Abu Zahrah**

Selain Abdul Wahhab Khalaf, di kitab Fiqhuzzakah, Al-Qardhawi juga menyebutkan bahwa Syeikh Abu Zahrah termasuk orang yang mendukung adanya zakat profesi. Syeikh Muhammad Abu Zahrah (1898- 1974) adalah guru dari AlQardhawi. Abu Zahrah adalah sosok ulama yang terkenal dengan pemikirannya yang luas dan merdeka, serta banyak melakukan perjalanan ke luar negeri melihat realitas kehidupan manusia.

Namun kalau ditelaah fatwa Abu Zahrah dan juga Abdul Wahhab Khalaf dengan cermat, sebenarnya yang mereka fatwakan bukan zakat profesi yang umumnya dimaksud. Sebab ada syarat haul dan nishab. Kalau ada kedua syarat itu, setidaknya syarat haul, maka zakat itu lebih merupakan zakat atas harta yang ditabung atau disimpan. Padahal inti dari zakat profesi itu tidak membutuhkan haul, sehingga begitu diterima, langsung terkena zakat. Namun rupanya Dr. Yusuf Al-Qardhawi bersikeras menggolongkan mereka sebagai pendukung

zakat profesi, padahal yang dimaksud agak berbeda kriterianya.

**4) Muhammad Al-Ghazali**

Dalam fatwanya. Dr. Muhammad Al-Ghazali mengatakan bahwa orang yang penghasilannya di atas petani yang terkena kewajiban zakat, maka dia pun wajib berzakat. Maka dokter, pengacara, insinyur, produsen, pegawai dan sejenisnya diwajibkan untuk mengeluarkan zakat dari harta mereka yang terhitung besar itu.[18]

**2. Argumentasi Peniadaan Zakat Profesi di Arab Saudi.**

**a. Dalil Al Qur'an (*Takhshish al am*).**

Cakupan makna lafaz yang terdapat dalam Firman Allah, Q.S. Al Baqarah (2): 267, yang artinya:

> *"Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang telah Kami keluarkan dari bumi untuk kamu".*

Kata *"apa saja yang kamu usahakan"* dalam ayat di atas pada dasarnya *lafal 'am*, ulama kemudian memberikan *takhshish/ taqyid* (pembatasan) pengertiannya terhadap beberapa jenis usaha atau harta yang wajib dizakatkan, yakni harta perdagangan, emas dan perak, hasil pertanian dan peternakan. Pengkhususan ini memiliki dasar hukum hadits. Menghususkan ayat ayat al Qur'an yang bersifat umum .

Dalam hal ini hadits memperkhusus ayat-ayat al Qur'an yang bersifat umum, dalam ilmu hadis disebut *takhshish al 'amm* (Muhaimin. Dkk, 2012: 135). Takhshîsh al-'âm ialah sunnah yang mengkhususkan atau mengecualikan ayat yang bermakna umum.

18 [Majalah Jami'atu Al-Malik Suud, jilid 5 hal. 116)

Maka, kata *"apa saja yang kamu usahakan"* dalam ayat di atas pada dasarnya *lafal 'am*, ulama kemudian memberikan *takhshish/ taqyid* (pembatasan) pengertiannya terhadap beberapa jenis usaha atau harta yang wajib dizakatkan, yakni harta perdagangan, emas dan perak, hasil pertanian dan peternakan.

**b. Dalil Hadist. (Tidak Ada Haul).**

Menurut para penyeru zakat ini, zakat profesi tidak membutuhkan haul yaitu bahwa zakat itu dikeluarkan apabila harta telah berlalu kita miliki selama 1 tahun. Mereka melemahkan semua hadits tentang haul (Ibnu Rusyd, 1/278 *Al-Amwal* hlm. 566 oleh Abu 'Ubaid), padahal hadits-hadits itu memiliki beberapa jalan dan penguat sehingga bisa dijadikan hujjah, apalagi didukung oleh atasr-atsar sahabat yang banyak sekali (al-Ghozali, 166-167 dan al-Qardhawi: 1/570)). Kalau hadits-hadits tersebut ditolak, maka konsekuensinya cukup berat, kita akan mengatakan bahwa semua zakat tidak perlu harus haul terlebih dahulu, padahal persyaratan haul merupakan suatu hal yang disepakati oleh para ulama dan orang yang menyelisihinya dianggap ganjil pendapatnya oleh mereka.

**c. Qiyas Zakat Pertanian?**

Dari penolakan haul ini, maka pendukung zakat profesi mengqiyaskan dengan zakat pertanian yang dikeluarkan pada saat setelah panen. Hal ini bila dicermati ternyata banyak kejanggalan-kejanggalan sebagai berikut:

1) Hasil pertanian baru dipanen setelah berjalan 3-4 bulan, berarti zakat profesi juga semestinya dipungut dengan jangka waktu antara 3-4 bulan, tidak setiap bulan.

2) Zakat hasil pertanian adalah seper sepuluh hasil panen bila pengairannya tidak membutuhkan biaya (10 %) dan seper dua puluh (5%) bila pengairannya membutuhkan biaya. Maka seharusnya zakat profesi juga harus demikian, tidak dipungut 2,5 % agar qiyas ini lurus dan tidak aneh.
3) Gaji itu berwujud uang, sehingga akan lebih mendekati kebenaran bila dihukumi dengan zakat emas dan perak, karena kedua-duanya merupakan alat jual beli barang.

**d. Dalil Logika.**

Kalau petani saja diwajibkan mengeluarkan zakatnya, maka para dokter, eksekutif, karyawan lebih utama untuk mengeluarkan zakat karena kerjanya lebih ringan dan gajinya hanya dalam beberapa bulan sudah melebihi nisab. (al-Ghozali:166-167, dan al-Qardhawi: 1/570).

Alasan ini tidak benar karena beberapa sebab:

1) Dalam masalah ibadah, harus mengikuti dalil yang jelas dan shahih. Dengan demikian maka tidak perlu dibantah dengan argumen tersebut karena Allah memiliki hikmah tersendiri dari hukum-hukum-Nya.
2) Gaji bukanlah suatu hal yang baru ada pada zaman sekarang, namun sudah ada sejak zaman Nabi, para sahabat, dan ulama-ulama dahulu. Namun tidak pernah didengar dari mereka kewajiban zakat profesi seperti yang dipahami oleh orang-orang sekarang.
3) Dalam zakat profesi terdapat unsur kezhaliman terhadap pemiliki gaji, karena sekalipun gajinya mencapai nishab namun kebutuhan orang itu berbeda-beda tempat dan waktunya. Selain itu juga,

tidak diketahui masa yang akan datang kalau dia dipecat, atau rezekinya berubah.

**e. Dalil Atsar.**

Pendukung zakat profesi mengemukakan beberapa atsar dari Mu'awiyah, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Umar bin Abdul Aziz dan lain sebagainya tentang harta mustafad.(al-Qordhowi1/557-562).

Pemahaman ini perlu ditinjau ulang lagi karena beberapa alasan berikut :

1) Atsar- atsar tersebut dibawa kepada harta yang diperkirakan sudah mencapai 1 haul. Yakni pegawai yang sudah bekerja (paling tidak) lebih dari 1 tahun. Lalu agar mempermudah urusan zakatnya, maka dipotonglah gajinya. Jadi tetap mengacu kepada harta yang sudah mencapai nishab dan melampui putaran satu tahun (haul) dari gaji pegawai tersebut (al-Baji, Al- Muntaqo 2/95)
2) Terdapat beberapa atsar dari beberapa sahabat tersebut yang menegaskan disyaratkannya haul dalam harta mustafad seperti gaji (Abu 'Ubaid, Al-Amwal: 564-569)
3) Para ulama sepanjang zaman di manapun berada telah bersepakat tentang disyaratkannya haul dalam zakat harta, peternakan, perdagangan. Hal itu telah menyebar sejak para khulafa' rasyidin tanpa ada pengingkaran dari seorang alimpun, sehingga Imam abu Ubaid menegaskan bahwa pendapat yang mengatakan tanpa haul adalah pendapat yang keluar dari ucapan para imam. Ibnu Abdil Barr berkata: "Perselisihan dalam hal itu adalah ganjil, tidak ada seorang ulama-pun yang berpendapat seperti itu (Al-Mughni wa Syarh Kabir 2/458, 497).

**f. Dr. Wahbah Az-Zuhaili**

Dr. Wahbah Az-Zuhaili salah satu tokoh ulama kontemporer menuliskan pikirannya di dalam kitabnya, *Al-Fiqhul Islami wa Adillatuhu* sebagai berikut :

> *Yang menjadi ketetapan dari empat mazhab bahwa tidak ada zakat untuk mal mustafad (zakat profesi), kecuali bila telah mencapai nishab dan haul*. [19]

Jawaban beliau tegas sekali saat itu, bahwa zakat profesi ini tidak punya landasan yang kuat dari Al-Quran dan As-Sunnah. Padahal zakat itu termasuk rukun Islam, dimana landasannya harus qath'i dan tidak bisa hanya sekedar hasil pemikiran dan ijtihad pada waktu tertentu.

Dalam pendapatnya ini, Dr. Wahbah Az-Zuhaili bisa Penulis golongkan sebagai kalangan ulama moderat kontemporer yang tidak menerima keberadaan zakat profesi.

Namun beliau memberikan kelonggaran bagi mereka yang mewajibkan zakat profesi. Beliau menuliskan sebagai berikut:

> *Dan dimungkinkan adanya pendapat atas kewajiban zakat pada mal mustafad semata ketika menerimanya meski tidak sampai satu tahun, karena mengambil pendapat dari sebagian shahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan Mu'awiyah.*

Selain argumen di atas, lebih lanjut kelompok penentang ini juga mengkritik beberapa ketidakkonsistenan dalam penetapan zakat profesi yang disung para pendukungnya. Ketidakkonsistenan dimaksud misalnya:

1. Orang-orang yang mewajibkan zakat profesi meng-*qiyas*-kan zakat profesi dengan zakat hasil pertanian. Zakat hasil pertanian adalah 1/10 (seper sepuluh) dari hasil panen bila

19 Yusuf al-Qardhawi, Fiqh az-Zakah, (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 25, 2006), vol. 1, hlm. 488-519

pengairannya tanpa memerlukan biaya, dan 1/20 (seper dua puluh), bila pengairannya membutuhkan biaya. Adapun zakat profesi, maka zakatnya adalah 2,5 %, sehingga *qiyas* semacam ini adalah *qiyas* yang aneh. *Qiyas* yang konsisten ialah dengan mewajibkan zakat profesi sebesar 1/10 (seper sepuluh) bagi profesi yang tidak membutuhkan modal, dan 1/20 (seper dua puluh) bagi yang membutuhkan modal. Hal ini tentu dirasa memberatkan, sehingga orang-orang yang mengatakan ada zakat profesi tidak akan berani memfatwakan zakat profesi sebesar ini (https://almanhaj.or.id/2525-hukum-zakat-profesi. html, diakses 4 Oktober 2016).

2. Gaji diwujudkan dalam bentuk uang, maka gaji lebih tepat bila diqiyaskan dengan zakat emas dan perak, karena sama-sama sebagai alat jual beli, dan standar nilai barang.
3. Orang-orang yang memfatwakan zakat profesi telah melanggar ijma'/kesepakatan ulama' selama 14 abad, yaitu dengan memfatwakan wajibnya zakat pada gedung, tanah dan yang serupa.
4. Gaji bukanlah hal baru dalam kehidupan manusia secara umum dan umat Islam secara khusus, keduanya telah ada sejak zaman dahulu kala. [20]

## E. Kesimpulan

Zakat profesi merupakan salah satu kasus baru dalam fiqih (hukum Islam). Al-Quran dan al-Sunnah, tidak memuat aturan hukum yang tegas mengenai zakat profesi ini. Begitu juga ulama mujtahid seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal tidak pula memuat dalam kitab-kitab mereka mengenai zakat profesi ini. Hal ini disebabkan oleh terbatasnya jenis-jenis usaha atau pekerjaan masyarakat pada masa Nabi dan imam mujtahid.

20 (https://almanhaj.or.id/2525-hukum-zakat-profesi. html, diakses 30 Juni 2023).

Sedangkan hukum Islam itu sendiri adalah refleksi dari peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi ketika hukum itu ditetapkan. Tidak munculnya berbagai jenis pekerjaan dan jasa atau yang disebut dengan profesi ini pada masa Nabi dan imam-imam mujtahid masa lalu, menjadikan zakat profesi tidak begitu dikenal (tidak familiar) dalam Sunnah dan kitab-kitab fiqh klasik. Dan adalah wajar apabila sekarang terjadi kontroversi dan perbedaan pendapat ulama di sekitar zakat profesi ini.

Hukum Zakat Profesi di Indonesia disyariatkan berdasarkan Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, fatwa MUI, fatwa majelis tarjih Muhammadiyyah, Nahdlatul Ulama. Adapun hukum zakat profesi di Arab Saudi tidak disyariatkan berdasarkan fatwa Syaikh Abdul Aziz bin Baz, Syaikh Muhammad bin Shaleh Al Utsaimin, Syaikh Shalih Al Munajjid, dan Fatwa Haiah Kibaril Ulama.

Perbedaan penetapan hukum zakat profesi di Indonesia dan Arab Saudi adalah seputar masalah nishab, haul, dan sebutan zakat. Kalau disebut infak atau sedekah profesi tentu tidak keberatan. Dengan bahasa lain, kedua kelompok sepakat perlu dan pentingnya orang kaya menyisihkan sebagian kekayaannya untuk golongan lain yang kurang mampu walau dengan sebutan yang tidak sama.

Sungguhpun demikian, kiranya perlu disadari mengingat pemahaman dan sekaligus kesadaran umat Islam terhadap zakat umumnya masih rendah, maka jika hanya disebut infak atau sedekah yang sifatnya 'hanya' sunnah akan terasa lemah daya dorong dan ikatnya.

# DAFTAR PUSTAKA

Abd Al-Rahman Al-Jaziri, *al-Fiqh `Ala Madzahib al-Arba`ah,* (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, Juz II, 1969), hal. 422 [3] Ibid.

Ahmad Sarwat, *Ijtihad yang Mendasari Zakat Profesi,* Jakarta: Al-Mizan, 2010.

Ahmad Sarwat, Zakat Profesi : Antara Penentang Dan Pendukung (Part 1)

Ali Trigiyatno, *Zakat Profesi Antara Pendukung dan Penentangnya,* Jurnal Hukum Islam, Volume 14, Nomor 2 Desember 2016 di akses pada tanggal 12 Juni 2020

Direktorat Pemberdayaan Zakat. *Pedoman Zakat, Seri 9,* Jakarta: Ditjen Bimas Islam Depag RI, 2006

Lukman Mohammad Baga, *Sari Penting Kitab Fiqih Zakat Dr. Yusuf Al-Qardhawy,* Artikel dalam Islamic Network, Mei 1997, hal. 12

Yusuf al-Qardhawi, Fiqh az-Zakah, (Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 25, 2006), vol. 1, hlm. 488-519

Yusuf al-Qardhawy, *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Akat Berdasarkan* (Komite Fatwa Kerajaan Saudi Arabia 9/281, fatwa no: 1360)

Komisi Fatwa MUI, *Keputusan Fatwa MUI Nomor 3 Tahun 2003.* Hal. 5

(*Majallat alSunnah,* Edisi nomor 06/VII/2003 M)

(Majmu' Fatawa wa Ar Rasaa'il: 18/178)

(Majalah Jami'atu Al-Malik Suud, jilid 5 hal. 116)

(Tim Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, http: //www.fatwatarjih.com/2011/06/zakat-profesi-dangaji-pensiun.html)

Syeikh Abdul Aziz bin Baaz 14/134, Syeikh Muhammad bin Shaleh Al Utsaimin, Majmu' Fatawa wa Ar Rasaa'il 18/178; Majmu' Fatawa Haiah Kibaril ulama Saudi Arabia, 9/281, fatwa no: 1360).

(https://almanhaj.or.id/2525-hukum-zakat-profesi. html, diakses 30 Juni 2023).

(https://Islam.nu.or.id/syariah/cara-menghitung-zakat-profesi-mVtXT, diakses 30 Juni 2023 )

Muhammad Uqbah Azis

# FAIDAH BANK DARI SUDUT PANDANG MAJELIS ULAMA INDONESIA DAN DARUL IFTA MESIR

Zaman era digital saat ini menunjukan peran perbankan cukup signifikan bagi perekonomian modern. setiap aspek kehidupan modern sudah menggunakan bantuan perbankan dalam memutarkan roda keuangan.

Praktik pelaksanaan perbankan sudah ada sejak zaman romawi dan mesi kuno, berkembang dan dikembangkan oleh bangsa rowami. Pada abad pertengahan mulai perkembnagn dengan sistem perbankan moderen yang mana hanya diperuntukan untuk orang-oranga kaya demi melancarkan perdagangan, mulai tumbuh pesat pada abad ke-18 dan abad ke-19 di beberapa negara di seluruh dunia.[1]

Bank merupakan lembaga yang mempunyai tiga fungsi utama yaitu menerima simpanan uang, meminjamkan uang atau pembiyaan dan memberikan jasa pengiriman uang. Di dalam sejarah perekonomian umat Islam, pembiayaan yang dilakukan sesuai dengan akad syari'ah telah dilakukan sejak zaman Rasulullah. Praktek-praktek seperti menerima titipan harta, meminjamkan

1 Abdurrohman Kasdi, Analisis Bunga Bank Dalam Pandangan Fikih, Iqtishadia, Vol. 6, No. 2, September 2013

uang untuk keperluan konsumsi dan untuk keperluan bisnis, serta melakukan pengiriman uang telah lazim dilakukan sejak zaman Rasulullah.[2]

Pada tahun 1970 gerakan Islam di tingkat Nasional memasuki bidang ekonomi dengan mensyiarkan sistem perekonomian Islam. Salah satu sistem perekonomian Islam diawali dengan memperkenalkan sebuah ekonomi tanpa riba. Antara riba dan ekonomi hampir selalu berkaitan erat, dimana ada uang di sana memungkinkan muncul praktik riba di ekonomi konvensional. Selain ekonomi dan riba, adanya perbankan yang membantu perekonomian serta perdagangan masyarakat sekitar. Perbankan dan Islam Keduanya ini terbentuk secara bertahap yang bermula dari sesuatu yang sangat mendasar, di Mesir pada tahun 1963 telah ada sebuah lembaga keuangan pedesaan yang bernama Bank Mit Ghamr, dengan bantuan permodalan dari Raja Faisal Arab Saudi dan merupakan binaan dari Prof. Dr. Abdul Aziz Ahmad El Nagar. Proyek rintisan Er. Ahmad Najjar ini sangat sukses, sehinggah menjadi sebuah percontohan dan inisiatif dalam pengolahan ekonomi Islam dengan tajuk Perbankan.[3]

Kegiatan perbankan konvensional tidak bisa lepas dengan masalah uang dan bunga. Dunia perbankan dengan sistem bunga terlihat semakin eksis dalam perekonomian *modern*, sehingga hampir tidak mungkin menghindarinya, apalagi menghilangkannya. Padahal bank pada saat ini merupakan kekuatan ekonomi masyarakat *modern*, terutama di negara-negara Barat.

Bunga merupakan perangkat yang kaitannya sangat erat dengan transaksi yang terdapat dalam Bank sebagai lembaga keuangan

2 Aminoel Akbar Novi Maimory, Sejarah Lahirnya Bank Syariah Serta Praktek Di Dunia Perbankan, Jurnal Issn :2615-5583 pahlawan Volume 1 Nomor 2 Tahun 2018

3 Aminoel Akbar Novi Maimory, Sejarah Lahirnya Bank Syariah Serta Praktek Di Dunia Perbankan, Jurnal Issn :2615-5583 pahlawan Volume 1 Nomor 2 Tahun 2018

khususnya bank-bank konvensional. Bunga dapat diartikan sebagai balas jasa yang diberikan oleh Bank yang berdasarkan prinsip konvensional kepada nasabah yang membeli atau menjual produknya. Bunga juga dapat diartikan sebagai harga yang harus dibayar kepada nasabah yang memiliki simpanan dengan yang harus dibayar oleh nasabah kepada banknasabah yang memperoleh pinjaman.[4]

Islam mengenal setiap ada manfaat yang didapatkan dari hasil peminjaman uang atau faidah dalam bahasa indonesia disebut riba. Sedangkan dalam perbankan dikenal sebagai bunga bank. Lembaga keuangan ataupun bank memiliki hukum yang sama terkait dengan hukum syariat dalam sisi mu'amalah, seperti pinjam meminjam, syirkah dan lain-lainnya yang mana merupakan hasil ijtihad sebagian dari para ulama yang berkaitan dengan skema dan penafsiran yang tidak tetap.

Terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang bunga bank, hal ini dipicu karena sudut pandang dalam mentafsirkan gambaran terhadapt bungan bank itu sendiri. Oleh karena itu beda pandangan dalam menilai persoalan bunga bank memunculkan kesimpulan fiqih yang berbeda yang berhubungan dengan halal haramnya atau boleh tidaknya penggunaan bunga bank.

Majlis Ulama Indonesia berbeda pendapat dengan Dar Ifta Misriyyah tentang pandangan bunga bank, dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/ Fa'idah) berpendapat bahwa bunga bank dalam fatwa tersebut adalah haram, sedang dalam fatwa Dar Ifta Misriyyah yang dikeluarkan oleh syaikh muhammad thaib Tentang Bunga Bank nomor 1279 dan 1271 tahun 2003, dan syaikh jum'ah nomer 183 tahun 2005 dalam fatwanya memberikan kemudahan dalam bermu'amalah dengan bunga bank.

4 Kasmir.. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta: PT RajaGrafindo Perseda. 2012

## A. Terminologi Riba

Badruddin al-Ayni pengarang kitab Umdatul Qâri' mendefiinisikan riba sebagai prinsip utama dalam riba adalah penambahan. Menurut syariah riba berarti penambahan atas harta pokok tanpa adanya transaksi bisnis riil.

Secara fikih Riba secara bahasa berartikan tambahan, sebagaimana Firman Allah :

> *"Kemudian apabila telah Kami turunkan air (hujan) di atasnya, hiduplah bumi itu dan menjadi subur dan menumbuhkan berbagi jenis pasangan tumbuhan yang indah"*(al-Haii: 5).

Adapun secara Istilah :

1. Dalam kita Mughni Al-Muhtaj ; Akad atas penggantian yang dikhususkan yang tidak diketahui kesetaraan dalam pandangan syariah pada saat akad atau dengan penundaan salah satu atau kedua harta yang dipertukarkan.
2. Dalam kitab Khasysyaf AL-Qina' Kelebihan pada harta yang dipertukarkan atau penangguhan pembayaran yang dikhusuuskan, dimana syariat mengharamkan kelebihannya baik secara nash atau secara qiyas.
3. Dalam kitab Hasyiyatu Ibnu Abdin Kelebihan yang bukan termasuk penggantian dengan ketentuan syar'i yang disyaratkan atas salah satu pihak dalam masalah mu'awadhah.
4. Dalam kitab Raddul Mukhtar Dalam kitab Kanzul Ummaal, sebuah kitab dalam mazhab Hanafi, riba diartikan sebagai tambahan tanpa imbalan dalam transaksi harta dengan harta. Maksud tambahan di sini adalah tambahan harta meski secara hukmi saja, sehingga definisi ini mencakup riba nasiah dan jenis-jenis akad jual beli yanglasid [rusak). Hal itu dilihat dari sisi bahwa penundaan penyerahan salah satu barang yang ditukarkan merupakan tambahan secara hukmi tanpa adanya

imbalan materi yang nyata. Penangguhan ini pada umumnya diberikan dengan imbalan tambahan.[5]

Riba sudah ada sejak zaman Rasulullah yang mana itu memberikan dampak yang tidak baik, Islam sendiri melarang praket riba dan memiliki dampak yang buruk terhadap para pelakunya, Allah Berfirman :

> "*Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa-sisa (dari berbagai jenis) riba jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya.*" (QS. Al-Baqarah: 278-279)

Pelarangan riba tidak hanya tercantum di dalam Al-Qur'an, dalam hadist juga terdapat ancaman dan juga termasuk dosa besar bagi pelaku riba :

> *"Dari Jabir ia berkata: "Rasulullah salallahu 'alaihi wassalam telah melaknat orang-orang yang memakan riba, orang yang menjadi wakilnya (orang yang memberi makan hasil riba), orang yang menuliskan, orang yang menyaksikannya, (dan selanjutnya), Nabi bersabda, mereka itu semua sama saja."* (HR. Muslim).

> *"Jauhi tujuh hal yang membinasakan! Para sahabat berkata, "Wahai, Rasulullah! apakah itu? Beliau bersabda, "Syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah tanpa haq, memakan harta riba, memakan harta anak yatim, lari dari medan perang dan menuduh wanita beriman yang Ialai berzina"*(HR. Muttafaq 'alaih).

Secara garis besar riba terbagi menjadi 2. Pertama adalaha riba nasiah yang merupakan praktek jenis riba familiar dikalangan jahiliah. Riba ini diambil sebagai kompensasi penangguhan pembayaran

5 Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Islam Wa Adillatuh,* jakarta: Gema Islami, 201, Hal 307

utang yang jatuh tempo, baik utang tersebut merupakan harga barang yang belum dibayar ketika akad maupun merupakan utang dari pinjaman. Kedua, riba jual beli dalam enam barang, yaitu emas, perak, gandum, jelai, garam, dan kurma. Di sitilahkan dengan riba fadhl. Riba ini dilarang guna menutup pintu keharaman [saddudz dzari'ah), yaitu terjadinya riba nasiah. Hal itu terjadi dengan menjual emas secara tidak tunai lalu membayarnya dengan perak dengan tambahan yang mengandung riba.[6]

Imam Hanafi menegaskan bahwa riba itu terdapat 2 jenis, yaitu riba *al-Fadl* dan riba *an-Nasa'*. Sedangkan menurut Imam as-Syafi'i, riba itu terbagi menjadi 3, yang mana satunya penjelas, riba *al-Fadl,* riba *an-Nasa'* dan riba *al-Yadd*. Serat ada ulama merincikan bahwa riba terbagi menjadi 4, dengan penambahan riba *al-Qard.* Berdasarkan sumber syariat Islam yaitu nash Al-Qur'an dan hadits semua jenis riba ini diharamkan secara ijma'

Riba tidak hanya dilarang dalam Islam, dalam agama lainpun dilarang, Umat Yahudi melarang praktek bunga, dalam kitab *Exodus* (Keluaran) pasal 22 ayat 25 menyatakan: "*Jika engkau meminjamkan uang kapada salah seorang umatku, orang yang miskin di antaramu, maka janganlah engkau berlaku sebagai penagih hutang terhadap dia, janganlah engkau bebankan bunga terhadapnya*." Kitab *Levicitus (Imamat)* pasal 35 ayat 7 menyatakan: "*Janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba darinya, melainkan engkau harus takut akan Tuhanmu, supaya saudaramu bisa hidup di antaramu. Janganlah engkau memberi uangmu kepadanya dengan meminta bunga, juga makananmu janganlah kau berikan dengan meminta riba*."[7]

Sebagian kalangan Kristiani menganggap bahwa ayat yang terdapat dalam Lukas 6: 34-5 sebagai ayat yang mengecam praktik pengambilan bunga. Ayat tersebut menyatakan: "*Dan jikalau*

6 Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Islam Wa Adillatuh,* jakarta: Gema Islami, 201, Hal 307

7 Abdurrohman Kasdi, Analisis Bunga Bank dalam Pandangan Fiqih, Iqtishadia, Vol. 6, No. 2, September 2013.

*kamu meminjamkan sesuatu kepada orang, karena kamu berharap akan menerima sesuatu daripadanya, apakah jasamu? Orang-orang berdosa pun meminjamkan kepada orang berdosa, supaya mereka menerima kembali sama banyak. Tetapi, kasihilah musuhmu dan berbuatlah baik kepada mereka dan pinjamkan dengan tidak mengharapkan balasan, maka upahmu akan besar dan kamu akan menjadi anak-anak Tuhan Yang Maha tinggi, sebab Ia baik terhadap orang-orang yang tidak tahu berterimakasih dan terhadap orang-orang jahat."*[8]

Dalam berbagai kegiatan perbankan ada dua macam bunga yang diterapkan dan diberikan oleh pihak bank kepada para nasabahnya, dua macam bunga bank tersebut yaitu sebagai berikut:[9]

1. Bunga bank berupa bunga simpanan, yaitu bunga yang diberikan oleh pihak bank kepada nasabah sebagai balas jasa bagi nasabah yang menyimpan uangnya di bank tersebut. Bunga simpanan fungsinya untuk memberikan rangsangan kepada calon nasabah agar mau menyimpan uangnya di bank. Atau dengan kata lain bunga simpanan suatu harga yang harus dibayar pihak bank kepada nasabahnya. Sebagai contoh bunga tabungan, jasa giro, maupun bunga deposito bank.
2. Bunga bank berupa bunga pinjaman, adalah bunga yang diberikan kepada para peminjam kepada pihak bank karena adanya peminjaman. Dengan kata lain bunga pinjaman adalah harga yang harus dibayar oleh nasabah peminjam kepada pihak bank seperti bunga kredit dan lain sebagainya.

8 Abdurrohman Kasdi, Analisis Bunga Bank dalam Pandangan Fiqih, Iqtishadia, Vol. 6, No. 2, September 2013.

9 Abdul Haris, Muhammad Tho'in, Agung Wahyudi, Sistem Ekonomi Perbankan Berlandaskan Bunga (Analisis Perdebatan Bunga Bank Termasuk Riba Atau Tidak), Jurnal Akuntansi Dan Pajak, Vol 13, No. 01, Juli 2012, ISSN: 1412-6029X

## B. Pandangan Majlis Ulama Indonesia

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Wadah Musyawarah para Ulama, Zu'ama, dan Cendekiawan Muslim di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, Indonesia.

MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air, antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan.[10]

Secara Hirakli, Majlis Ulama Indonesia tidak langsung dibawah pemerintahan Indonesia, akan tetapi prodak MUI berupat Fatwa-fatwa dipertimbangkan oleh pemerintahan Indonesia, serta kadang pemerintahan membutuhkan fatwa dari MUI untuk menjelaskan atau menerangkan terkait masalah khusus umat Islam.

Majlis Ulama Indonesia dalam memandang bunga bank berdasarkan analisa dan pengamatan terhadap dalil serta perkataan para ulama dengan istinbatnya, berbagai dalil seperti firman Allah :

> *Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli*

10 MUI, Sejarah MUI, https://mui.or.id/sejarah-mui/

*dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. Dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.* (Q.S Al-Baqoroh :275-280).

Dari ayat tersebut adanya dijelsakan secara terperinci berkaitan dengan sebuah solusi dalam mencari uang ataupun pedapatan, dengan cara jual beli, haramnya riba Allah menggantikannya dengan jual beli yang terlepas dari unsur riba. Gambaran bentuk orang yang memakan riba, seperti orang yang kesurupan, adanya ancaman terhadap para pelaku riba yaitu perang dengan Allah. Dalam ayat tersebut juga menjelaskan bagaimana cara meninggalkan riba, yaitu hanya mengambil nilai pokok, adapun pertumbuhan dari uang pokok, maka itu adalah riba. Serta dalam bidang sosial, di anjurkan untuk memberikan tenggang bagi siapun yang sukar untuk mengembalikan uang yang dipinjamkan.

Berdasarkan pendapat ulama Yusuf al-Qardhawy dalam Fawa'id al- Bunuk : Bunga bank adalah riba yang diharamkan. Serta pendapat Wahbah al-Zuhaily dalam Al-Fiqh al- Islamy wa Adillatuh : Bunga bank adalah haram, haram, haram. Riba atau bunga bank adalah riba nasi'ah, baik bunga tersebut rendah maupun berganda. Karena kegiatan utama bank adalah memberikan utang pinjaman dan menerima utang pinjaman). Bunga bank hukumnya haram sebagaimana riba. Dosa karena bertransaksi bunga sama dengan dosa riba.

Penetapan[11] hukum bunga bank juga di dasari dari forum Majma'ul Buhuts al-Islamiyyah di al- Azhar Mesir pada Mei 1965. Majma' al-Fiqh al-Islamy Negara- negara OKI yang diseenggarakan di Jeddah tgl 10-16 Rabi'ul Awal 1406 H/22-28 Desember 1985. Majma' Fiqh Rabithah al-'Alam al- Islamy, Keputusan 6 Sidang IX yang diselenggarakan di Makkah tanggal 12 – 19 Rajab 1406 H. Keputusan Dar al-Itfa, Kerajaan Saudi Arabia, 1979. Keputusan Supreme Shariah Court Pakistan 22 Desember 1999. Serta melibatkan DSN MUI Fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tahun 2000 yang menyatakan bahwa bunga tidak sesuai dengan syari'ah.

Majlis ulama Indonesia menetapkan bahwa Bunga (interest/ fa'idah) adalah tambahan yang dikenakan dalam transaksi pinjaman uang (al-qarḍ) yang diperhitungkan dari pokok pinjaman tanpa mempertimbangkan pemanfaatan/hasil pokok tersebut, berdasarkan tempo waktu, diperhitungkan secara pasti di muka, dan pada umumnya berdasarkan persentase. Sementara Riba tambahan (ziyādah) tanpa imbalan (بلا عوض) yang terjadi karena penangguhan dalam pembayaran (زيادة الأجل) yang diperjanjikan sebelumnya (اشترط مقدما) inilah yang disebut riba nasi'ah.

11 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/ Fa'idah)

Serta hukum bunga bank[12] (interest) yaitu; Praktek pembungaan uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Rasulullah, yakni riba nasi'ah. Dengan demikian, praktek pembungaan uang termasuk salah satu bentuk riba, dan riba haram hukumnya. Kedua, Praktek pembungaan tersebut hukumnya adalah haram, baik dilakukan oleh Bank, Asuransi, Pasar Modal, Pegadaian, Koperasi, dan Lembaga Keuangan lainnya maupun dilakukan oleh individu.

## C. Pandangan Dar Ifta Mesir

Berdiri pada tahun 1895/1311H, berdasarkan surat keputusan dari Khedive Mesir Abbas Hilmi yang ditujukan kepada Nidzarah Haqqaniyah No 10 tanggal tanggal 21 November 1895. Surat tersebut telah diterima oleh Nidzarah yang bersangkutan tanggal 7 Jumad al-Akhir 1313 nomor 55. Dār al-Iftā al-Mishiriyyah merupakan salah satu lembaga keagamaan khusunya Islam yang berada di Mesir. Mewakili Islam dan pusat penelitian hukum Islam di tingkat Internasional Seorang Mufti ditunjuk oleh kepala negara berdasarkan peraturan yang berlaku.[13]

Ensiklopedi fatwa ulama Mesir dari fatwa sahabat Uqbah bin Amir, hingga Mufti Besar Mesir Syeikh Ali Jum'ah telah disusun sampai 22 jilid. Demikian pula dibukukan dalam 23 jilid fatwa Dar Al Ifta' Al Mishriyah yang mencakup fatwa di masa Syeikh Hasunah An Nawawi menjadi mufti tahun 1895 hingga di masa Syeikh Ali Jum'ah dan fatwa yang tertulis dalam kumpulan ini sendiri mencapai 100 ribu fatwa .

Menurut Syaikh Thantawi pernah menjabat sebagai mufti dar ifta, menegaskan hukum suku bunga bank tidak sama dengan riba

12 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/ Fa'idah)

13 Dar Ifta Mesir, https://www.dar-alifta.org/en/about/history-of-dar-alifta

dan halal berdasar berbagai hal[14] :

1. Penetapan keuntungan di awal dalam bentuk persentase tertentu terhadap modal tidak bertentangan dengan nash karena tidak ada dalil baik Al-Qur'an maupun hadits yang melarangny,demikian, penetapan keuntungan di muka seperti dalam akad mudharabah dapat ditentukan baik dalam bentuk nisbah bagi hasil atau dalam bentuk tingkat persentase tertentu terhadap modal.
2. Salah satu upaya menghindari konflik penipuan atau kecurigaan lainnya, karena sudah terjadinya kesepakatan kedua belah pihak.
3. Penetapan keuntungan di muka dalam bentuk tingkat persentase tertentu terhadap modal oleh perbankan tidak bertentangan dengan kemungkinan terjadinya kerugian pihak bank. Hal itu dikarenakan pihak bank memiliki beragam proyek usaha sehingga apabila pihak bank mengalami kerugian pada satu proyek ia mendapatkan keuntungan dari proyek lain.
4. Kemaslahatan dapat menjadi alasan logis penetapan keuntungan di muka dalam bentuk tingkat persentase tertentu terhadap modal.

Secara umum adanya perbedaan sudut pandang antara riba dengan bunga, yang mana ada hajat atau *darurat* dalam kehidupan perekonomian, adanya perbedaan riba *(usury)* dengan bunga bank *(interst),* adanya *inflationary economic* dalam mekanisme perekonomian sehingga naiknya suku bunga akan mengoreksi kerugian yang diderita kreditur oleh adanya inflasi.

Sebuah fatwa dengan judul hukum faidah atas wadi'ah dan surat-surat berharga *hukmu al fawaid ats tsabitah 'ala al wadai' wa asy*

14 Dwi Umardani Studi Pemikiran Prof. Dr. Muhammad Sayyid Thanthawi Interpretasi Atas Pemberlakuan Suku Bunga Bank, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, ISSN: 2477-6157; E-ISSN 2579-6534.

–*syahaadat* no 138 tahun 2005, menjelaskan bahwa kebolehan dalam hal ini tidak hanya karena kedaruratan, akan tetapi karena suatu kebutuhan terlepas dari sebagian yang mengaharamkan faidah bank. Menjadi suatu kebutuhan yang mana bila manusia tidak mengambilnya, maka akan memunculkan suatu mafsadah, mengaca pada firman Allah :

> *Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang* (QS. Al-Baqarah:173).

Perbedaan pendapat terletak pada apakah hasil yang muncul dikarenakan transaksi riba itu sendiri, bila karena transaksi riba, maka itu haram menurut Al-Qur'an dan Hadist, atau dikarenakan hasil dari akad-akad yang fasid yang mana tentunya hasilnya haram. Ataukah hasil dari akad-akad moderen, yang mana hasilnya adalah halal bila ada mashlahat yang terbentuk.

## D. Kesimpulan

Dari hasil pembahsan di atas dapat disimpulkan bahwa Majelis Ulama Indonesia dan Darul Ifta' Mesir sepakat bahwa hukumnya riba adalah haram. Adapun perbedaannya terletak pada kedudukan bunga bank, yang mana Darul Ifta Mesir menganggap bunga bank tidak sama dengan riba.

# DAFTAR PUSTAKA

Abdul Haris, Muhammad Tho'in, Agung Wahyudi, Sistem Ekonomi Perbankan Berlandaskan Bunga (Analisis Perdebatan Bunga Bank Termasuk Riba Atau Tidak), Jurnal Akuntansi Dan Pajak, Vol 13, No. 01, Juli 2012, ISSN: 1412-6029X

Abdurrohman Kasdi, Analisis Bunga Bank dalam Pandangan Fiqih, Iqtishadia, Vol. 6, No. 2, September 2013.

Ahmad Dakhoir & Jefry Tarantang HUKUM BUNGA BANK (Pendekatan Fikih Wasathiyah Iqtishadiyah, Bantul : Penerbit K-Media, 2020

Aminoel Akbar Novi Maimory, Sejarah Lahirnya Bank Syariah Serta Praktek Di Dunia Perbankan, Jurnal Issn :2615-5583 pahlawan Volume 1 Nomor 2 Tahun 2018

Annisa Eka Rahayu1, Neneng Nurhasanah, Nandang Ihawnudin, Perbandingan Konsep Riba Dan Bunga Bank Menurut Yusuf Qaradhawi Dan Muhammad Sayyid Thantawi Serta Implikasinya Terhadap Perbankan Syariah, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, ISSN: 2477-6157; E-ISSN 2579-6534

Dar Ifta Mesir, https://www.dar-alifta.org/en/about/history-of-dar-alifta

Dwi UmardaniStudi Pemikiran Prof. Dr. Muhammad Sayyid Thanthawi Interpretasi Atas Pemberlakuan Suku Bunga Bank, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, ISSN: 2477-6157; E-ISSN 2579-6534.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 1 Tahun 2004 Tentang Bunga (Interest/Fa'idah)

Kasmir.. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Perseda. 2012

M. Yazid Affandi Bunga Bank dalam Perspektif Ushul Fiqh (Bukan Ribakah Bunga Bank?), M. Yazid Affandi : Bunga Bank dalam Perspektif Ushul Fiqh. Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam | Vol. VI, No. 1, Desember 2011

MUI, Sejarah MUI, https://mui.or.id/sejarah-mui/

Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Islam Wa Adillatuh,* jakarta: Gema Islami, 2011,

Januariansyah Arfaizar

# MENOREH PENGELOLAAN KEUANGAN PUBLIK PAKISTAN ERA MODERN

## A. Pendahuluan

Ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu yang berbasis pada ajaran dan nilai-nilai Islam telah mengalami perkembangan yang sangat pesat, terutama pada saat ekonomi neoliberal menjadi arus utama global. Perkembangan ini ditandai dengan peningkatan studi mengenai ekonomi Islam di negara-negara Muslim dan beberapa universitas di Eropa, Amerika Serikat, dan Australia. Sistem ekonomi Islam juga mengalami perkembangan dengan lahirnya lembaga perbankan dan lembaga keuangan Islam non-bank di berbagai belahan dunia. Selain itu, terjadi peningkatan pesat dalam jumlah dan kualitas lembaga keuangan syariah.[1]

Kesejahteraan warga negara merupakan tugas utama bagi sebuah negara agar tercapai di berbagai aspek kehidupan. Pemerintah harus berperan aktif dalam mewujudkan kesejahteraan tersebut dengan melaksanakan pemerataan pembangunan, memberikan hak atas pendidikan, menyediakan fasilitas publik yang memadai,

1 Irwan Misbach dan Asbi Amin. "Tinjauan Ekonomi Islam Sebagai Disiplin Ilmu". El-Iqtishod, Vol. 5 No. 1 2021. hlm. 1.

memberikan hak atas tempat tinggal yang layak, dan banyak aspek lainnya. Negara memiliki peran penting sebagai mitra dan fasilitator untuk mewujudkan visi dan misi ekonomi Islam, termasuk dalam pengelolaan keuangan publik.

Pengelolaan keuangan publik merupakan proses yang mengatur penggunaan sejumlah harta negara untuk kepentingan publik dan kesejahteraan warga negara. Oleh karena itu, kesuksesan pengelolaan keuangan publik mencerminkan keberhasilan penguasa dalam mengatur kekayaan negara untuk meningkatkan kesejahteraan rakyatnya. Melalui kebijakan-kebijakan yang bijaksana, transparan, dan bertanggung jawab, pemerintah dapat memastikan bahwa sumber daya negara digunakan secara efisien dan adil guna mewujudkan kesejahteraan yang merata bagi seluruh masyarakat.

Di Pakistan, terdapat ketidakmerataan distribusi di berbagai bidang yang disebabkan oleh kesenjangan ekonomi, ketimpangan dalam distribusi pendapatan antara kelompok masyarakat berpendapatan tinggi dan berpendapatan rendah, serta tingkat kemiskinan yang mencakup jumlah orang yang berada di bawah garis kemiskinan.

Kesenjangan ekonomi dan distribusi pendapatan yang tidak merata menyebabkan sebagian masyarakat memiliki akses terbatas terhadap peluang ekonomi, sumber daya, dan layanan publik yang memadai. Hal ini dapat berdampak negatif pada mobilitas sosial dan menciptakan keterbatasan dalam meningkatkan kualitas hidup bagi kelompok berpendapatan rendah.

Sementara itu, tingginya tingkat kemiskinan juga menjadi faktor utama yang menyebabkan ketidakmerataan di Pakistan. Orang-orang yang berada di bawah garis kemiskinan menghadapi tantangan akses terhadap layanan kesehatan, pendidikan, dan pekerjaan yang layak. Ketimpangan ini dapat berdampak pada kualitas hidup dan kesempatan bagi kelompok masyarakat yang berjuang untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka.

Tulisan ini akan membahas bagaimana Pengelolaan Keuangan Publik di Pakistan dalam mengatasi distribusi yang tidak merata, kemudian melihat upaya kolaboratif dari pemerintah, sektor swasta, dan masyarakat. Kebijakan publik yang bijaksana, termasuk program kesejahteraan sosial, penguatan sektor pendidikan, dan pelatihan keterampilan bagi masyarakat berpendapatan rendah, untuk dapat membantu mengurangi kesenjangan dan meningkatkan akses kesempatan bagi semua warga negara.

## B. Sejarah dan Perkembangan Pakistan

Pakistan lahir pada 15 Agustus 1947 Masehi, yang bertepatan dengan 28 Ramadan 1369 Hijriah, dengan berbagai pertumpahan darah yang besar. Negara ini menganggap bahwa satu-satunya cara untuk bertahan adalah terlibat dalam Perang Dingin dengan bimbingan dari imperialisme Barat yang permanen. Setelah Inggris meninggalkan wilayah tersebut, tanggung jawab terhadap Pakistan diambil alih oleh Amerika Serikat. [2]

Pakistan adalah negara dengan jumlah penduduk terbanyak keenam di dunia dan juga memiliki kemampuan nuklir, sehingga berperan penting dalam menciptakan perdamaian di kawasan. Keberagaman penduduk Pakistan dimulai dengan kedatangan gelombang pengungsi pertama dari Delhi, United Provinces (Uttar Pradesh), Central Provinces (Madhya Pradesh), Bombay, Gujarat, serta wilayah-wilayah kerajaan seperti Bhopal, Hyderabad, dan Junagadh. Kemudian, gelombang kedua dari Punjab Timur juga datang. Di Punjab dan Benggala Timur, terdapat orang-orang Hindu. Kondisi di Punjab semakin rumit karena adanya orang Sikh yang menyusun sebagian besar penduduk di propinsi tersebut. Saat garis perbatasan dibuat untuk memisahkan India dan Pakistan, terdapat

2 Wikipedia "Hari Kemerdekaan Pakistan", dikutip dari https://id.wikipedia.org/wiki/Hari_Kemerdekaan_(Pakistan) pada hari Kamis tanggal 20 Juli 2023 jam 20.20 WIB.

sejumlah besar kaum Muslim di Punjab dan Benggala India, serta orang Hindu di kedua propinsi tersebut.[3]

Selama lima puluh tahun terakhir, dunia telah menyaksikan tiga kali perang antara India yang mayoritas beragama Hindu dan Pakistan yang mayoritas Muslim. Konflik ini bahkan berpotensi menyulut perang nuklir. Konflik Kashmir telah menjadi benih utama dari pertikaian tersebut, melibatkan perang gerilya oleh kelompok pembebasan Muslim di Kashmir yang berjuang melawan penguasa India yang dianggap sebagai penjajah.

Islam tidak hanya berbatasan dengan India di Pakistan dan Bangladesh, tetapi juga memiliki sejumlah besar umat Muslim yang telah tinggal di India selama lebih dari seribu tahun. Hubungan mereka dengan masyarakat Hindu sangat kaya dan kompleks. Seiring berjalannya waktu, umat Muslim telah memainkan peran yang beragam dalam sejarah India, mulai dari pedagang yang menyebarkan Islam secara damai di selatan, prajurit penakluk dari Asia Tengah, para pendiri dan pencipta dari Kerajaan Mughal yang gemilang, hingga menjadi minoritas Muslim yang akhirnya terbagi menjadi negara baru, Pakistan, atau tetap sebagai minoritas di India.

Sejak runtuhnya Kerajaan Mughal dan datangnya penguasa Inggris, status Islam mengalami kemerosotan. Orang-orang Inggris lebih sering menetapkan resistensi dari umat Muslim daripada Hindu. Namun, umat Muslim tetap aktif dalam berbagai perlawanan terhadap penguasa Inggris, termasuk peran utama mereka dalam Pemberontakan Besar India pada tahun 1857. Meskipun ada perbedaan pendekatan taktis antara umat Muslim dan Hindu dalam perjuangan melawan kekuasaan Inggris, mereka pada akhirnya bersatu dalam melawan pemerintahan kolonial dan kekuasaan Inggris yang meresahkan.[4]

3 Musidi. "PAKISTAN dari era Ayub Khan sampai era Bhuto". Jurnal Universitas Sanata Darma Vol. 24 No. 2 Oktober 2010 hlm. 1.

4 Iftikhar Haider Malik. *The History of Pakistan*, Greenwood Press: 2008. hlm 92.

Nama Pakistan, yang dicetuskan oleh Choudhary Rahmat Ali, memiliki arti "Tanah yang murni" dalam bahasa Urdu dan Persia. Kata "Pak" dalam bahasa Persia berarti "murni", sementara "stan" dalam bahasa Persia berarti "tanah" atau "negeri". Nama Pakistan juga merupakan singkatan dari beberapa etnis utama di negara ini, yaitu Punjab, Afgan, KashmIr, Sindh, dan Baluchistan. Choudhary Rahmat Ali adalah seorang nasionalis Muslim Punjabi Pakistan yang memperjuangkan pembentukan negara Pakistan.

Secara astronomis, Pakistan terletak antara 20° LU - 37° LU dan 66° BT - 75° BT. Negara ini memiliki luas wilayah sebesar 796.095 km2 dan berbatasan dengan Afganistan dan Iran di sebelah barat, serta dengan India di sebelah timur. Di sebelah utara, Pakistan berbatasan dengan China, dan di sebelah selatan terdapat Laut Arab dan Teluk Oman. Di perbatasan Pakistan dan China terdapat gunung tertinggi kedua di dunia, yaitu Gunung K2 atau Gunung Godwin Austen, yang memiliki ketinggian 8.611 meter.[5]

Pakistan menganut sistem pemerintahan Republik Federal Parlementer. Dalam sistem ini, Kepala Negara Pakistan adalah Presiden, yang dipilih secara tidak langsung oleh Lembaga Pemilihan Presiden (Electoral College) untuk masa jabatan 5 tahun dan dapat dipilih kembali. Lembaga Pemilihan Presiden terdiri dari anggota senat, majelis nasional, dan majelis provinsi. Sementara itu, Kepala Pemerintahannya adalah Perdana Menteri yang dipilih oleh Majelis Nasional Pakistan setiap 5 tahun sekali.

Secara ekonomi, Pakistan memiliki Pendapatan PPP sebesar $1940. Beberapa industri yang menjadi tulang punggung perekonomian Pakistan termasuk industri tekstil dan pakaian jadi, industri pengolahan makanan, farmasi, bahan konstruksi, produk kertas, dan pupuk. Pakistan juga menghasilkan beberapa komoditas

5 Dickson, "Profil Negara Pakistan (Republik Islam Pakistan)", dikutip dari https://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-pakistan/ pada hari Kamis tanggal 27 September 2018 jam 20.00 WIB.

pertanian penting seperti kapas, gandum, tebu, buah-buahan, sayur-sayuran, telur, susu, sapi, dan kambing.

Namun, pertumbuhan ekonomi Pakistan mengalami penurunan selama 50 tahun terakhir, yakni hanya sekitar 2,2% per tahun. Penurunan ini terutama disebabkan oleh buruknya indikator-indikator sosial di Pakistan. Permasalahan sosial dan keuangan yang ada di negara ini telah berkontribusi pada tantangan ekonomi yang dihadapinya.[6]

## C. Keuangan Publik Pakistan

Sejak tahun 1950, Pakistan telah melakukan upaya untuk mengelola zakat dengan basis sukarela. Upaya ini dimulai tiga tahun setelah Pakistan merdeka pada tanggal 14 Agustus 1947. Pada tahun 1979, pengelolaan zakat diundangkan melalui UU zakat dan usyr. Usyr merujuk pada zakat khusus sektor pertanian. UU tersebut kemudian mengalami penyempurnaan pada 20 Juni 1980, di mana struktur organisasi pengelolaannya dibuat berjenjang.

Pengelolaan zakat di Pakistan bersifat sentralistik dan dikenal dengan sebutan Central Zaka Fund (CZF). CZF dipimpin secara kolektif oleh enam belas anggota, termasuk Hakim Agung Pakistan, delapan anggota tidak resmi, tiga di antaranya berasal dari golongan ulama, dan tujuh anggota resmi termasuk ketua Zakat Fund dan empat Menteri Keuangan Negara Bagian Federal serta perwakilan dari kementerian urusan agama. CZF memiliki kewenangan untuk menentukan berbagai kebijakan dan melakukan pengawasan terhadap hal-hal yang terkait dengan zakat.

Zakat diwajibkan kepada setiap warga negara Pakistan yang hartanya telah mencapai nisab. Zakat tidak langsung dipotong dari

6 Haidir Aulia Reizaputra. "Analisis Pembangunan Ekonomi Pakistan dan Bangladesh", dikutip dari https://www.scribd.com/doc/116227019/Analisis-Pembangunan-Ekonomi-Pakistan-Dan-Bangladesh pada hari Kamis tanggal 27 September 2018 jam 20.31 WIB.

seluruh jenis aset yang menjadi subjek zakat. Tetapi di klasifikasikan menjadi dua: Pertama, aset yang langsung dikeluarkan zakatnya berdasarkan UU terdiri dari 11 jenis aset yakni *Bank Saving Accounts, Notice Deposit Accounts, Fixed Deposit Accounts, Saving Certificates, NIT Units, ICP Certifcates, Government Securities, Shares Of Companies, Annuities, Life Insurance Policies Dan Provident Fund.* Atas seluruh jenis aset ini pemerintah atau lembaga keuangan yang memiliki legitimasi dapat langsung memotong pembayaran zakat tanpa harus mendapatkan persetujuan dari pemilik.

Pembatasan kesebelas aset ini dilakukan dalam rangka menciptakan sistem zakat yang kuat dan berfungsi secara operasional, administratif yang mudah, dan diterima secara sosial dalam kerangka ekonomi. Sementara itu, harta lainnya yang merupakan subjek zakat menurut syariah akan diserahkan kepada muzaki (penerima zakat) untuk ditunaikan. Jenis harta yang termasuk dalam kategori ini mencakup uang tunai, emas, perak, surat berharga, perdagangan, industri, dan lain sebagainya.

Di Pakistan, tahun zakat ditentukan oleh pemerintah dan jatuh pada awal Ramadan. Pemotongan zakat dilakukan pada hari yang sama untuk kelompok aset pertama di atas, sementara harta lainnya diserahkan kepada muzaki sesuai dengan jatuh temponya zakat tersebut. Bank dan institusi keuangan lainnya yang ada di Pakistan memiliki wewenang untuk memotong zakat secara langsung dan menyalurkannya ke Central Zaka Fund (CFZ). Dana zakat yang terkumpul di CFZ dipisahkan dalam akun tersendiri dari rekening perbendaharaan pemerintah, dan pengelolaannya menjadi kewenangan mutlak pihak berwenang.

Penyaluran zakat di Pakistan didistribusikan ke delapan asnaf (kelompok penerima zakat) dengan memperhatikan skala prioritas sesuai yang ditetapkan dalam UU. Prioritas utama dalam penyaluran zakat adalah diberikan kepada fakir miskin, terutama para janda dan

anak-anak cacat. Zakat dapat disalurkan secara langsung atau tidak langsung melalui program-program pendidikan di sekolah resmi, pendidikan keahlian (vocational), rumah sakit, dan klinik.

Sejak berlakunya UU Zakat dan Ushr pada tahun 1980, jumlah dana zakat yang berhasil dihimpun oleh pemerintah Pakistan mengalami peningkatan yang signifikan selama tiga dekade (1981 - 2010). Pada tahun 1981, dana zakat yang terkumpul adalah sebesar Rs 844 juta. Angka tersebut meningkat menjadi Rs 4.665 juta pada tahun 2005, namun pada tahun 2010 mengalami penurunan menjadi Rs 4.222 juta. Jumlah tertinggi tercatat pada tahun 1999 dengan mencapai Rs 6.512 juta.

Dana zakat yang terhimpun tersebut kemudian didistribusikan ke empat propinsi dengan proporsi persentase tertentu, yaitu Punjab (57,36%), Sindh (23,71%), Khyber Pakhtunkhwa (13,83%), dan Baluchistan (5,11%).

Berdasarkan UU Zakat dan Ushr 1980, terdapat tujuh sektor yang berhak menerima zakat, yaitu tunjangan hidup, tunjangan pendidikan umum, tunjangan pendidikan agama, kesehatan, kesejahteraan sosial, bantuan pernikahan, dan rehabilitasi. Jumlah dana zakat yang disalurkan dan jumlah penerima manfaat zakat mengalami fluktuasi dari tahun ke tahun. Sebagai contoh, pada periode 2001-2002, dana zakat yang disalurkan sebesar Rs 5.254 juta dengan jumlah penerima manfaat sebanyak 1.710.000 jiwa. Pada tahun berikutnya, yaitu 2002-2003, dana zakat meningkat menjadi Rs 8.009 juta dengan penerima manfaat sebanyak 1.754.000 jiwa. Periode ini merupakan yang tertinggi dalam penyaluran zakat. Namun, pada periode 2008-2009, jumlah dana zakat yang disalurkan menurun drastis menjadi Rs 2,877 juta dengan penerima manfaat sebanyak 1.085.378 jiwa.[7]

7 Gessy Evelin Miranda "Pengelolaan Zakat di NegaraIslam", dikutip dari https://examplewordpresscom48527.wordpress.com/2016/05/25/pengelolaan-zakat-di-negara-negara-islam/ pada hari Sabtu tanggal 01 Juli 2023 21.10 WIB.

Pakistan sebagai negara dengan mata uang Rupee memiliki pengelolaan zakat dan wakaf yang cukup baik, serupa dengan negara-negara muslim lainnya. Pengelolaan wakaf berada di bawah pengawasan departemen wakaf yang tersebar di berbagai provinsi. Namun, aturan mengenai pengelolaan wakaf mengalami proses yang panjang. Sebelum tahun 1959, wakaf diatur dalam berbagai peraturan perundang-undangan yang berbeda dengan lima undang-undang yang mengaturnya. Namun, karena pelaksanaannya tidak efektif dan tidak relevan dengan perkembangan masyarakat, pada tahun 1976 undang-undang tersebut digantikan dengan Awqaf (Federal Control) Act yang berarti pengelolaannya dilakukan di tingkat federal. Namun, pada tahun 1979 pengelolaan wakaf dikembalikan lagi ke tingkat provinsi.

Dalam operasionalnya, menteri wakaf membentuk direktorat konservasi untuk menyelamatkan monumen bersejarah. Direktorat Konservasi Punjab, sebagai contoh, berhasil mendapatkan penghargaan Aga Khan Award dalam bidang arsitektur. Keberhasilan Awqaf Punjab ini di antaranya didorong oleh beberapa inisiatif, seperti pendirian Akademi Ulama yang menawarkan program jangka panjang dan jangka pendek, pengelolaan 25 sekolah agama, 22 perpustakaan, pendirian Tabligh Cell untuk berdakwah di berbagai media massa, pendirian Rumah Sakit di Dat Darbar, Mesjid Besar Dat Ganj Baks, pusat riset data Ganj Bakhs Shib, Lahore yang diberi nama Markaz Ma'araf e Awlie untuk penelitian tentang para aulia, serta bantuan keuangan kepada yang tidak mampu dan para janda ex mujawars. [8]

Pengelolaan wakaf yang baik dapat memberikan hasil yang konstruktif bagi pembangunan umat, seperti yang telah kita bahas mengenai perwakafan di Pakistan. Selain pengelolaan zakat oleh

8 Smart Foundation "Inovasi Wakaf di Pakistan", dikutip dari https://smart-foundation.blogspot.com/2015/12/inovasi-wakaf-di-pakistan.html pada hari Sabtu tanggal 01 Juli 2023 kam 21.15 WIB

negara, swasta juga berkontribusi mengembangkan ekonomi umat melalui lembaga keuangan mikro syariah. Salah satu lembaga keuangan mikro syariah yang besar di Pakistan adalah Akhuwat, yang memiliki visi untuk menciptakan masyarakat bebas dari kemiskinan dengan prinsip peduli dan berkeadilan. Misi Akhuwat adalah mengentaskan kemiskinan dengan memberdayakan keluarga margin melalui pembiayaan bebas bunga, meningkatkan potensi kewirausahaan, dan peningkatan kemampuan serta bimbingan sosial.

## D. Keuangan Publik Islam di Pakistan

Pandangan Islam tentang permasalahan ekonomi memang memiliki perbedaan mendasar dengan pandangan Kapitalisme yang banyak dianut oleh negara-negara Barat. Di Pakistan dan dunia Islam, kalangan elit dan para ekonom cenderung melihat permasalahan ekonomi dengan sudut pandang yang lebih sejalan dengan teori *tricle down effect* (efek menetas ke bawah) yang dipercayai oleh negara-negara Barat. Pandangan ini menyatakan bahwa permasalahan ekonomi terjadi karena tidak terbatasnya keinginan manusia dan terbatasnya sumber daya yang diperlukan. Untuk mengatasi kesenjangan antara keinginan dan sumber daya ini, perekonomian harus difokuskan pada upaya peningkatan produksi. Produksi dianggap sebagai kunci untuk mengatasi permasalahan ekonomi, dan inilah alasan mengapa negara-negara Barat seringkali memberi perhatian besar terhadap statistik pendapatan nasional seperti GDP dan GNP.

Namun, dalam pandangan Islam, permasalahan ekonomi terutama terkait dengan distribusi kekayaan. Islam percaya bahwa dunia ini menyediakan sumber daya yang cukup untuk memenuhi kebutuhan dasar seluruh penduduknya. Masalah kemiskinan dan ketidakadilan ekonomi tidak dapat diatasi hanya dengan

peningkatan produksi yang lebih besar. Sebaliknya, solusi terletak pada pemerataan distribusi kekayaan dan pemenuhan kebutuhan dasar setiap individu. Islam mendorong untuk memastikan pemenuhan kebutuhan dasar setiap orang dan mendorong mereka untuk memenuhi kebutuhan sekunder dan tersier sesuai dengan kemampuan masing-masing.

Dengan pandangan yang berbeda ini, Islam menekankan pentingnya keadilan sosial dan pemerataan ekonomi sebagai bagian integral dari sistem ekonomi yang ideal. Hal ini berbeda dengan pendekatan Kapitalisme yang lebih menitikberatkan pada pertumbuhan ekonomi dan keuntungan, tanpa selalu memperhatikan distribusi yang adil bagi seluruh lapisan masyarakat.

Dalam sistem ekonomi negara khilafah atau sistem ekonomi Islam, distribusi kekayaan menjadi salah satu fokus utama untuk mencapai keadilan sosial dan kesetaraan ekonomi. Beberapa prinsip dan mekanisme yang dapat digunakan untuk melapangkan jalan distribusi kekayaan dalam kebijakan ekonomi negara khilafah antara lain:

**1. Menjamin Kebutuhan Pokok dan Kegiatan Swasta dan Publik**

Dalam hukum Syariah, pemenuhan semua kebutuhan pokok seperti makanan, pakaian, dan perumahan bagi setiap warga negara Islam dianggap sebagai tujuan yang penting dan diupayakan secara penuh. Hal ini dapat dicapai melalui kewajiban bagi setiap laki-laki yang mampu untuk bekerja dan berusaha mencukupi kebutuhan pokok bagi diri sendiri dan keluarga yang ditanggungnya. Dalam pandangan Islam, bekerja dan berusaha mencari nafkah adalah suatu bentuk ibadah dan tanggung jawab sosial yang harus dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab.

Prinsip ini menekankan pentingnya kemandirian dan tanggung jawab individual dalam memenuhi kebutuhan dasar hidup. Dengan cara ini, diharapkan setiap individu dapat mengatasi kesulitan

ekonomi dan mencapai kesejahteraan. Namun, dalam kasus orang-orang yang tidak mampu atau menghadapi kesulitan ekonomi, hukum Syariah juga menegaskan pentingnya solidaritas sosial dan kepedulian terhadap sesama anggota masyarakat.

Prinsip pemenuhan kebutuhan pokok ini juga merupakan bagian dari upaya menciptakan keadilan sosial dalam sistem ekonomi Islam. Dengan mengupayakan pemenuhan kebutuhan dasar bagi seluruh warga negara, diharapkan tidak ada lagi yang terjebak dalam kemiskinan dan ketidakmampuan untuk mencukupi kebutuhan hidup mereka. Semua anggota masyarakat berhak hidup dengan layak dan sejahtera, dan tanggung jawab bersama untuk mencapai hal tersebut.

Dalam praktiknya, pemenuhan kebutuhan pokok dapat diwujudkan melalui berbagai upaya seperti menciptakan lapangan kerja yang cukup, memberikan pelatihan keterampilan bagi masyarakat, mendukung koperasi dan usaha mikro, serta mengimplementasikan kebijakan ekonomi yang adil dan berkeadilan. Semua ini bertujuan untuk mencapai tujuan utama dalam hukum Syariah, yaitu menciptakan masyarakat yang sejahtera, adil, dan berkeadilan di bawah aturan Allah. Allah Swt. Berfirman : *"Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan."* (QS. al-Mulk : 15).

Banyak hadis yang mendorong kita untuk memperoleh penghasilan. Dalam satu riwayat, Nabi saw. pernah mencium tangan Sa'ad bin Mu'adz ra, tatkala beliau melihat bekas-bekas kerja pada tangan Mu'adz, beliau berkata : *"(ini adalah) dua tangan yang dicintai Allah Ta'ala"*. Nabi saw. bersabda : *"Tidak seorangpun di antara kamu, makan suatu makanan, lebih baik daripada memakan dari hasil keringatnya sendiri."*

Dalam Islam, ada kewajiban bagi anak-anak dan ahli waris untuk menghidupi kedua orang tua yang tidak mampu bekerja lagi.

Jika mereka tidak mampu memberikan bantuan, maka Baitul Mal (bait zakat) memiliki tanggung jawab untuk membiayai kehidupan orang tua yang membutuhkan jika tidak ada pihak lain yang dapat membantu. Di Pakistan, saat ini banyak orang yang memberikan bantuan kepada orang-orang miskin karena dorongan ajaran Islam.

Ketika nilai-nilai Islam diimplementasikan dalam sistem sosial, masyarakat akan bersatu untuk memberikan bantuan dan pertolongan kepada keluarga yang membutuhkan. Jika keluarga tidak dapat memberikan bantuan yang cukup bagi individu yang membutuhkan, dan jika individu tersebut tidak mampu mencari pendapatan yang mencukupi meskipun sudah bekerja, maka negara akan turut memberikan bantuan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Hal ini mencerminkan pentingnya solidaritas sosial dalam Islam, di mana masyarakat saling membantu dan mendukung untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik bagi semua anggotanya. Prinsip ini menegaskan tanggung jawab bersama untuk mencapai keadilan sosial dan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat, terutama bagi mereka yang membutuhkan bantuan. Dengan menggabungkan ajaran Islam dalam sistem sosial, diharapkan akan tercipta masyarakat yang peduli dan mendukung satu sama lain untuk menciptakan lingkungan yang adil, aman, dan sejahtera bagi semua. Masalah ini akan diselesaikan melalui langkah-langkah berikut :

a) Jika seseorang tidak mampu untuk memperoleh penghasilan yang disebabkan karena cacat baik fisik maupun mental, negara memberikan kepadanya uang dari Baitul Mal untuk memenuhi kebutuhannya. Kebijakan ekonomi Islam ditujukan kepada terpenuhinya kebutuhan asasi setiap individu.
b) Jika seseorang mampu bekerja tetapi tidak dapat menemukan pekerjaan maka negara dapat memberikan

atau mencarikan pekerjaan setelah mereview kecakapan yang dimilikinya melalui proses interview pada suatu kantor perusahaan swasta-publik di Karachi, Lahore atau di manapun tempat kediamannya. Interview akan dilakukan oleh pejabat administrasi Khilafah dengan tujuan menentukan skill, pengalaman dan kompetensi warga negara. Setelah warga negara dinilai oleh pejabat yang bertanggungjawab untuk memutuskan di antara dua kemungkinan, yaitu : 1) Memperkerjakan individu tersebut pada salah satu industri yang dimiliki negara dan sektor publik seperti gas, minyak, transportasi, sektor administrasi, dan lain-lainnya. Penyedian lapangan kerja bagi angkatan kerja dalam sektor publik dan mengijinkan para individu untuk mendapatkan penghasilan yang cukup untuk memenuhi kebutuhannya. 2) Mengajaknya masuk ke perkongsian individu seperti badan usaha dalam bentuk mudharabah. Hal ini merupakan cara pemerintah menginvestasikan modal dan mengangkat individu bekerja dan berbagi keuntungan. Misalnya, jika negara menginvestasikan modal untuk membeli peralatan pertanian untuk seseorang yang ahli dalam bidang ini dan memiliki lahan. Pemerintah dan individu melakukan bagi hasil. Kemungkinan lainnya, jika seseorang memiliki skill di bidang IT (teknologi informasi) negara memberikan bantuan untuk memulai sebuah bisnis baru sebagai kontraktor yang independen, atau membuka toko komputer dan jasa sofware. Negara dapat menggalakkan bisnis pada sektor-sektor khusus, juga investasi terhadap perusahaan-perusahaan untuk mematahkan hukum tentang hak cipta dan paten internasional dan menjual obat murah di pasar internasional. India baru-baru ini diberitakan menjual obat-obat murah ke Afrika Selatan.

Hasilnya, perusahaan multinasional farmasi mengadukan pemerintah Afrika Selatan ke pengadilan. Banyak orang dari Inggris Raya dan Eropa pergi negara-negara dunia ketiga untuk mendapatkan obat dengan harga murah. Di Inggris biaya obat bisa mencapai Â£ 9000 sedangkan di India hanya Â£ 600.

c) Melalui jalan di atas negara mencapai dua tujuan : pertama, terpecahkannya masalah kekurangan pemenuhan kebutuhan pokok individu, dan kedua, bagi hasil (profit sharing) akan menjadi sumber penerimaan negara yang tentu saja meningkatkan penerimaan Baitul Mal.

d) Saat seseorang keluar dari pekerjaannya dan tidak memiliki pendapatan yang cukup sehingga tidak mampu memenuhi kebutuhan pokoknya, maka dalam hal ini negara akan menyediakan kebutuhan keuangannya dari Baitul Mal. Seorang pejabat negara perlu melakukan peninjauan terhadap keadaan setiap individu yang sebenarnya dan memberikan keperluan yang jumlahnya sama dengan yang diajukan untuk memenuhi kebutuhannya. Jadi kebijakan yang diambil dalam memberikan bantuan berbeda antara yang mempunyai keluarga besar dengan yang masih bujangan.

e) Negara tidak cukup hanya dengan kebijakan tersebut tetapi juga membantu individu memenuhi kebutuhannya dalam jangka panjang.

Khilafah bukanlah seorang pengusaha, melainkan bertanggung jawab sebagai pengatur dan pemelihara urusan umat. Untuk mengatasi masalah kemiskinan, negara harus segera meluncurkan proyek-proyek yang tepat guna. Misalnya, di kota-kota besar seperti Karachi, di mana sekitar 25% penduduknya tinggal di pemukiman liar dan kumuh, ada langkah yang dapat diambil. Mengingat ada 200 unit

flat kosong yang baru saja dibangun, pemerintah dapat menginisiasi skema yang mendorong pemilik flat untuk menyewakannya kepada orang-orang miskin. Dalam rangka memberikan dukungan kepada penerima manfaat, pemerintah dapat membayar sebagian atau sepenuhnya biaya sewa, tergantung pada kondisi ekonomi para penyewa. Prioritas harus diberikan kepada para penghuni pemukiman liar dan daerah kumuh, yang paling membutuhkan bantuan tersebut. Melalui langkah-langkah ini, diharapkan masalah utama kemiskinan dapat diatasi dengan lebih efisien.

**2. Investasi**

Dalam Islam, riba (usury) dianggap sebagai praktik haram (dilarang) dan menimbun kekayaan juga tidak dianjurkan. Konsep ini bertujuan untuk mendorong distribusi kekayaan dan menghindari akumulasi kekayaan yang tidak sehat, sehingga masyarakat dapat berpartisipasi secara aktif dalam ekonomi.

Sistem perbankan ribawi, di mana bunga dihasilkan dari simpanan, dapat menyebabkan penimbunan kekayaan secara massal dan menghambat perputaran kekayaan di masyarakat. Pada akhirnya, hal ini bisa berdampak negatif pada aktivitas ekonomi secara keseluruhan.

Dalam khilafah, motivasi menabung akan berbeda karena dilarangnya riba. Masyarakat akan lebih termotivasi untuk membelanjakan uang mereka untuk membeli barang dan jasa, atau berinvestasi untuk mengembangkan harta mereka. Investasi dalam lima jenis yang diperbolehkan dalam Islam (al-'inan, al-abdan, al-mudharabah, al-wujooh, dan al-mufawadha) akan memfasilitasi pengembangan ekonomi yang berkelanjutan.

Selain itu, hukum syariah yang berhubungan dengan tanah tidur juga akan mendorong pemilik tanah untuk memanfaatkannya secara produktif. Di bawah sistem khilafah, jika ada lahan tidur yang tidak dimanfaatkan selama lebih dari tiga tahun, negara berhak

untuk mengambil alih atau mendistribusikannya kepada orang lain yang dapat memanfaatkannya. Hal ini akan mendorong penggunaan lahan yang lebih efisien untuk tujuan pertanian, industri, perumahan, atau bangunan lainnya.

Secara keseluruhan, implementasi prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam khilafah diharapkan akan mendorong distribusi kekayaan yang lebih adil, mencegah penimbunan kekayaan yang tidak sehat, dan merangsang pertumbuhan ekonomi yang berkelanjutan dengan memanfaatkan sumber daya yang ada secara lebih efisien.[9]

**3. Penerimaan Baitul Mal**

Kewajiban negara dalam menyediakan pemenuhan kebutuhan pokok bagi rakyat dan memperbolehkan mereka untuk memenuhi kebutuhan sekunder dan tersiernya memerlukan modal yang besar untuk dibelanjakan dan diinvestasikan. Berikut sumber-sumber penerimaan negara :

a) Pajak

Implementasi sistem pajak Islam secara menyeluruh di Pakistan merupakan sebuah solusi praktis untuk memperbaharui negara tersebut. Dengan menerapkan prinsip-prinsip pajak Islam, diharapkan dapat meng-hasilkan penerimaan yang signifikan bagi negara

Salah satu prinsip pajak Islam yang utama adalah zakat, yaitu pajak atas kekayaan yang dimiliki oleh individu. Perkiraan konservatif tentang zakat yang saat ini dikumpulkan di Pakistan mencapai lebih dari $ miliar atau setara lebih dari Rs 1 triliun. Zakat ini, jika diatur dan dikelola dengan baik, dapat memberikan kontribusi yang substansial bagi pendapatan negara.

9 Amirrudin K. "Model-model Pengelolaan Zakat di Dunia Muslim", Ahkam Vol. 3 No. 1 Juli 2015 hlm. 138

Pajak lainnya yang dapat diterapkan dalam sistem pajak Islam adalah kharaj, yaitu pajak atas lahan pertanian. Penerapan kharaj ini diharapkan dapat meningkatkan penerimaan negara sebesar $ 1 miliar.

Sistem pajak Islam berbeda dengan sistem kapitalisme dalam cara pemungutannya. Dalam sistem kapitalisme, pajak atas individu dikenakan berdasarkan pendapatan yang diperoleh, sedangkan dalam sistem pajak Islam, pajak diberlakukan atas kekayaan yang dimiliki. Hal ini mencerminkan nilai-nilai keadilan dan solidaritas dalam Islam, di mana individu yang memiliki kekayaan lebih besar diwajibkan untuk membantu mereka yang membutuhkan.

Dengan mengimplementasikan sistem pajak Islam secara menyeluruh, diharapkan Pakistan dapat mengoptimalkan penerimaan negara dan menggunakan dana tersebut untuk membangun infrastruktur, meningkatkan pelayanan publik, dan mengatasi persoalan sosial dan ekonomi yang ada. Selain itu, implementasi sistem pajak Islam juga akan memperkuat nilai-nilai keadilan dan kebersamaan dalam masyarakat.

b) Zakat

Dalam sistem zakat Islam, harta zakat dikumpulkan dan dikelola oleh lembaga Baitul Mal. Dana zakat ini hanya boleh digunakan untuk kepentingan delapan golongan yang telah dijelaskan dalam Al-Quran (Surah At-Tawbah, Ayat 60). Golongan tersebut mencakup fakir, miskin, amil (petugas pengumpul zakat), muallaf (orang yang baru masuk Islam atau yang berpotensi untuk masuk Islam), budak yang ingin memerdekakan diri, orang yang berhutang, fii sabilillah (orang yang berjuang di jalan Allah), dan ibnu sabil (musafir yang terjebak atau tertahan).

Khalifah memang memiliki kewenangan untuk mengelola dana zakat berdasarkan ijtihadnya dan dapat memilih dari delapan golongan yang telah disebutkan untuk diberikan bantuan zakat. Namun, khalifah tidak boleh menggunakan dana zakat untuk kepentingan pribadi atau untuk urusan khilafah seperti biaya administrasi pemerintahan atau proyek-proyek negara. Pengelolaan dana zakat harus dilakukan dengan penuh transparansi dan pertanggungjawaban agar bantuan zakat dapat tepat sasaran dan membantu para penerima yang membutuhkan. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa zakat diarahkan sesuai dengan ajaran Islam yang mendorong distribusi kekayaan yang adil dan membantu masyarakat yang membutuhkan.

c) Jizyah

Jizyah adalah konsep dalam hukum Islam yang mengizinkan kaum Muslim untuk memungut pajak dari orang-orang kafir yang tinggal di bawah kekuasaan negara Muslim sebagai pengakuan atas ketundukan mereka terhadap hukum Islam. Jizyah dianggap sebagai hak Allah yang diberikan kepada kaum Muslim untuk mengambilnya dari orang-orang kafir dalam kondisi tertentu.

Dana yang dikumpulkan dari jizyah merupakan harta negara yang dapat digunakan untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat dan memenuhi kebutuhan pokok masyarakat secara menyeluruh. Penggunaan dana jizyah harus dilakukan dengan penuh tanggung jawab untuk kepentingan umum.

Tidak ada ketentuan dalam hukum Islam yang menetapkan jumlah pasti untuk jizyah. Hal ini merupakan kewenangan khilafah untuk menentukan besaran jizyah

dengan menggunakan ijtihad mereka. Namun, besaran jizyah tidak boleh melebihi kemampuan orang-orang kafir yang membayarnya. Prinsip ini menjamin bahwa jizyah tidak menjadi beban berat bagi komunitas kafir dan sesuai dengan semangat keadilan dalam Islam.

Pengumpulan jizyah dilakukan secara tahunan, dan pungutan ini adalah bagian dari sistem keuangan negara Islam yang diatur oleh khilafah. Praktik jizyah telah diterapkan dalam berbagai bentuk pada masa kekuasaan negara-negara Muslim pada masa lalu. Namun, perlu dicatat bahwa implementasi jizyah harus dilakukan dengan hati-hati dan adil, memastikan perlakuan yang sama bagi seluruh warga negara tanpa membedakan agama, serta menggunakan dana jizyah untuk tujuan-tujuan yang bermanfaat bagi masyarakat secara keseluruhan.

d) Kharaj

Kharaj adalah konsep dalam hukum Islam yang memungkinkan kaum Muslim untuk memungut pajak dari tanah-tanah yang ditaklukkan dari orang-orang kafir melalui peperangan atau perjanjian damai. Tanah-tanah tersebut kemudian dianggap sebagai milik kaum Muslimin, dan pemiliknya, baik mereka yang tetap beragama kafir atau masuk Islam, diharapkan untuk membayar kharaj kepada negara sebagai pengakuan atas kepemilikan tanah tersebut. Kharaj tetap diberlakukan pada tanah kharajiyah selama tanah tersebut tetap dimiliki oleh kaum Muslim. Meskipun pemilik tanah masuk Islam, kharaj tetap menjadi kewajiban yang harus dipenuhi.

Besaran kharaj yang dikenakan terhadap tanah kharajiyah dihitung berdasarkan potensi dan produktivitas tanah tersebut. Saat Umar ra memungut kharaj, ia melakukan

penilaian yang cermat terhadap potensi dan kondisi tanah. Khalifah berhak menentukan besaran kharaj dengan mempertimbangkan tiga aspek, yaitu kondisi permukaan tanah, tingkat produktivitas dari bagian yang ditanami, atau melalui estimasi produksi pertanian secara keseluruhan.

Pengumpulan kharaj adalah bagian dari sistem keuangan negara Islam yang diatur oleh khilafah. Penggunaan dana kharaj diarahkan untuk kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan, termasuk untuk meningkatkan infrastruktur, layanan publik, dan mendukung pertanian serta kebutuhan masyarakat lainnya. Praktik kharaj telah digunakan dalam sejarah Islam dan merupakan bagian dari sistem ekonomi Islam yang mengutamakan keadilan dan solidaritas sosial.

e) Aneksasi Negeri

Anekasi Negeri adalah tindakan menggabungkan wilayah negara lain dengan paksa, merupakan isu yang kompleks dan kontroversial dalam hukum internasional dan etika politik. Banyak negara dan komunitas internasional menentang aneksasi karena dianggap sebagai pelanggaran terhadap kedaulatan negara lain dan hak asasi manusia. Khilafah adalah konsep politik dan pemerintahan dalam Islam yang telah ada di masa lalu. Namun, rencana untuk menggabungkan beberapa negara menjadi satu di bawah khilafah, termasuk melalui aneksasi, akan menghadapi banyak tantangan politik, ekonomi, dan sosial.

Dalam menghadapi isu perbatasan dan hubungan antarnegara, penting untuk mencari solusi damai dan konsensual. Pendekatan dialog, kerjasama regional, dan penghormatan terhadap kedaulatan negara lain harus diutamakan untuk mencapai perdamaian dan stabilitas.

Dalam mencari sumber pendapatan negara, perlu memastikan bahwa pemanfaatan sumber daya alam dilakukan secara bertanggung jawab dan berkelanjutan, dan menghormati hak asasi manusia. Setiap langkah untuk mengubah perbatasan atau membentuk kembali negara harus dilakukan dengan hati-hati dan mempertimbangkan implikasi politik, ekonomi, dan sosial yang luas. Penting untuk mencapai pemahaman dan kesepakatan bersama antara negara-negara yang terlibat dan memastikan tindakan tersebut sesuai dengan hukum internasional dan hak asasi manusia.

f) Denda

Dalam hukum syariah Islam, denda atau sanksi ta'zir diterapkan sebagai hukuman atas pelanggaran hukum yang tidak memiliki hukuman yang jelas atau spesifik yang diatur dalam Al-Quran atau hadis. Penerapan ta'zir diatur oleh khalifah yang memiliki otoritas untuk menentukan jenis pelanggaran yang dikenakan denda, besaran denda yang harus dibayarkan, atau bentuk hukuman lain yang sesuai dengan pelanggaran yang dilakukan.

Khalifah memegang peran penting dalam menegakkan hukum syariah dan menerapkan ta'zir sebagai upaya untuk menjaga ketertiban sosial dan keadilan. Namun, keputusan mengenai penerapan ta'zir harus berdasarkan ijtihad (penalaran hukum) yang cermat dan adil, serta menghormati hak asasi individu dan prinsip keadilan dalam Islam.

Penerapan denda atau ta'zir harus berlandaskan pada niat untuk memperbaiki perilaku dan memelihara keamanan dan kesejahteraan masyarakat. Selain itu, penting untuk memastikan bahwa penerapan hukuman tersebut sesuai dengan ajaran Islam yang mendorong keadilan, kasih

sayang, dan pengampunan. Denda atau ta'zir juga harus diberlakukan secara transparan dan terbuka, sehingga masyarakat memiliki keyakinan terhadap sistem peradilan yang adil dan efektif.

g) Penerimaan dari Pemilikan Umum dan Pemilikan Negara

Dalam sistem pemerintahan berbasis Islam seperti khilafah, pemilikan umum (public property) dikelola oleh negara dengan peran khalifah sebagai wakil umat untuk mengatur dan mengelola sumber-sumber tersebut. Hal ini mencakup pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam seperti minyak, gas, fosfat, batubara, dan sumber daya lainnya.

Pengelolaan sumber daya alam tersebut diharapkan akan menghasilkan pendapatan yang besar bagi negara. Penjualan sumber daya alam tersebut ke negara-negara lain dapat menjadi sumber pendapatan yang signifikan bagi negara.

Sebagai sebuah negara, semakin luas wilayah yang dikuasai, semakin besar pula potensi sumber daya alam yang dapat diperoleh. Oleh karena itu, penggabungan wilayah Timur Tengah, jika terjadi, dapat meningkatkan tingkat penerimaan negara karena potensi sumber daya alam yang sangat banyak di wilayah tersebut.

Penting untuk diingat bahwa pengelolaan sumber daya alam harus dilakukan dengan bertanggung jawab dan berkelanjutan, dengan memperhatikan keberlanjutan lingkungan dan kesejahteraan masyarakat. Selain itu, pendapatan yang dihasilkan dari sumber daya alam harus digunakan dengan bijaksana untuk membangun infrastruktur, meningkatkan kesejahteraan rakyat, dan mendukung pembangunan ekonomi secara keseluruhan.

h) Uang dan Harta tidak Sah

Penerimaan negara dari sumber lainnya adalah harta ghulul, yang merupakan harta atau dana yang diperoleh secara tidak sah oleh para pejabat negara, termasuk wali (gubernur), amil, dan pegawai negara. Praktik harta ghulul melibatkan tindakan korupsi, suap, penerimaan hadiah secara tidak pantas, atau memperoleh harta dengan sewenang-wenang.

Dalam sistem pemerintahan berbasis Islam seperti khilafah, praktik harta ghulul dianggap sebagai pelanggaran serius terhadap hukum syariah dan norma keadilan. Negara berperan untuk menegakkan ketertiban dan keadilan dalam masyarakat, termasuk dalam hal mengatasi korupsi dan penyalahgunaan wewenang oleh pejabat negara.

Penghimpunan dan penggunaan dana dari harta ghulul harus diawasi dengan ketat dan transparan untuk memastikan bahwa dana tersebut digunakan untuk kepentingan publik dan kesejahteraan masyarakat. Penghapusan korupsi dan harta ghulul menjadi prioritas untuk menciptakan tata kelola pemerintahan yang baik dan membina kepercayaan masyarakat terhadap pemerintahan.

Hukum syariah menekankan pada integritas, kejujuran, dan keadilan dalam pemerintahan, sehingga setiap upaya untuk memerangi korupsi dan harta ghulul merupakan langkah penting dalam menerapkan nilai-nilai Islam dalam tata kelola negara.

i) Pajak Darurat

Dalam situasi darurat dan keadaan mendesak, syariat Islam memungkinkan khilafah atau pemerintah untuk menerapkan pajak darurat untuk mengatasi permasalahan

yang mempengaruhi kebutuhan hajat hidup orang banyak dan keberlangsungan hidup negara. Pajak darurat ini dapat dikenakan pada orang-orang kaya atau golongan mampu sebagai langkah untuk mendapatkan dana tambahan yang dibutuhkan untuk menangani bencana atau situasi krisis seperti banjir, gempa bumi, atau bencana alam lainnya.

Dalam Islam, membantu sesama dan memberikan bantuan kepada mereka yang membutuhkan merupakan nilai-nilai yang sangat dihargai. Ketika terjadi situasi darurat, terutama yang mengancam keselamatan dan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan, langkah-langkah ekstra perlu diambil untuk mengatasi masalah tersebut.

Namun, penting untuk memastikan bahwa penerapan pajak darurat dilakukan secara adil dan berkeadilan, dan tidak menimbulkan beban yang berlebihan pada golongan masyarakat yang kurang mampu. Selain itu, transparansi dan akuntabilitas dalam penggunaan dana pajak darurat harus diutamakan untuk memastikan bahwa dana tersebut digunakan dengan tepat dan efektif untuk penanggulangan masalah darurat.

Pajak darurat harus merupakan tindakan sementara dan harus dihentikan setelah situasi darurat berakhir. Implementasi pajak darurat harus berdasarkan pada kaidah-kaidah Islam yang mengedepankan keadilan, persatuan, dan kepentingan umum, sehingga dapat membantu masyarakat mengatasi tantangan dan bencana dengan cara yang terbaik dan berdampak positif bagi masyarakat secara keseluruhan.

j) Penerimaan Lainnya

Dalam sistem pemerintahan berbasis Islam seperti khilafah, negara dapat memperoleh penerimaan dari sumber-sumber lainnya seperti ghanimah, usyur atau cukai, rikaz,

harta orang murtad, harta yang tidak memiliki ahli waris, dan penjualan atau penyewaan atas kekayaan negara.

Pengelolaan sumber-sumber penerimaan negara tersebut harus dilakukan secara transparan dan bertanggung jawab, serta digunakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, membangun infrastruktur, dan meningkatkan kesejahteraan umum. Hal ini sejalan dengan prinsip keadilan dan kemanfaatan bagi seluruh masyarakat dalam sistem ekonomi Islam.

**4. Pengeluaran Publik**

Dalam sistem pemerintahan berbasis Islam seperti khilafah, pengeluaran publik menjadi hal yang sangat penting. Negara harus fokus pada pembangunan infrastruktur dasar di dalam negeri untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dan menciptakan peluang bagi individu.

Di banyak negara dunia ketiga, termasuk Pakistan, infrastruktur dasar seringkali kekurangan dan memerlukan perhatian lebih dalam upaya meningkatkan kualitas hidup dan pembangunan ekonomi. Dalam khilafah, pengeluaran publik akan difokuskan untuk memperbaiki dan membangun infrastruktur yang diperlukan, seperti jalan-jalan, penyediaan air bersih, sekolah dan universitas, rumah sakit, serta mesjid sebagai tempat ibadah dan pusat kegiatan masyarakat.

Pengeluaran publik juga akan mencakup pembiayaan kantor dan departemen-departemen negara, ganti rugi bagi penguasa, angkatan perang, dan gaji pegawai negeri sipil. Pengeluaran untuk membantu masyarakat yang membutuhkan, seperti program kesejahteraan sosial, juga akan menjadi perhatian utama.

Selain itu, khilafah juga harus menyediakan dana untuk jihad dan persiapan angkatan perang dengan mengembangkan industri berat yang mampu menghasilkan senjata modern. Hal ini menjadi

bagian dari tugas negara dalam menjaga keamanan dan pertahanan wilayahnya.

Penting untuk memastikan bahwa pengeluaran publik dilakukan dengan transparan, efisien, dan berkeadilan, serta disesuaikan dengan kebutuhan dan prioritas masyarakat. Dalam khilafah, pengeluaran publik akan diarahkan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara keseluruhan dan mencapai tujuan pembangunan yang berkelanjutan bagi seluruh rakyat.

## D. Alokasi Belanja Negara Pakistan

### 1. Kesehatan

Pakistan dianggap sebagai negara yang sangat berisiko bagi bayi yang baru lahir menurut temuan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) atau UNICEF. Laporan tersebut dirilis sebagai bagian dari kampanye kesadaran global untuk menemukan dan menerapkan solusi atas masalah kematian bayi yang tinggi di seluruh dunia.

Dalam laporan tersebut disebutkan bahwa wanita hamil di Pakistan seringkali tidak mendapatkan bantuan yang memadai saat melahirkan, karena hanya sedikit petugas kesehatan profesional yang tersedia bagi setiap 10 ribu orang. Meskipun terjadi peningkatan jumlah ibu yang melahirkan di fasilitas kesehatan dan dibantu oleh bidan, angka kematian bayi turun hanya sebesar kurang dari 25 persen selama periode 2000 hingga 2016. [10]

Para kritikus telah mendesak peningkatan anggaran kesehatan di Pakistan yang saat ini hanya sekitar 1 persen dari Produk Domestik Bruto (PDB). Standar Organisasi Kesehatan Dunia menetapkan bahwa anggaran kesehatan minimal harus mencapai 6 persen dari PDB untuk memastikan layanan kesehatan yang memadai.

10 UNICEF: Pakistan, Negara Paling Riskan bagi Bayi yang Baru Lahir, Dikutip dari https://www.voaindonesia.com/a/unice-pakistan-negara-paling-riskan-bagi-bayi-yang-baru-lahir/4262351.html pada Selasa 01 Agustus 2023 Pukul 06.25 WIB.

Selain kurangnya anggaran, Pakistan juga menghadapi masalah lain seperti kurangnya pendidikan seks, keluarga berencana, dan pelatihan kesehatan, yang menyebabkan tingkat kelahiran yang tinggi. Selain itu, masalah gizi, ketidaktahuan tentang jarak kelahiran, dan kebersihan fasilitas kesehatan juga berkontribusi terhadap tingginya angka kematian bayi di negara ini.

Penanganan masalah ini memerlukan upaya bersama dari pemerintah, organisasi internasional, dan masyarakat untuk meningkatkan layanan kesehatan, menyediakan pendidikan seks dan keluarga berencana yang memadai, dan meningkatkan kesadaran tentang perawatan bayi dan ibu. Diharapkan bahwa dengan kerjasama yang baik, situasi kesehatan bayi di Pakistan dapat diperbaiki dan angka kematian bayi dapat dikurangi secara signifikan.

**2. Pendidikan**

Departemen Pendidikan Federal bertanggung jawab mengelola institusi pendidikan di wilayah ibukota federal. Sementara itu, universitas-universitas yang berada di berbagai provinsi dikelola oleh pemerintah provinsi, namun dana mereka sepenuhnya disediakan oleh pemerintah federal melalui Komisi Pendidikan Tinggi. Departemen Pendidikan Federal memiliki enam sayap, masing-masing dipimpin oleh Joint Pendidikan Advisor.

Di tingkat provinsi, kepala departemen pendidikan adalah Menteri Pendidikan, dan pegawai negeri yang bertanggung jawab atas departemen tersebut adalah Sekretaris Pendidikan Provinsi. Provinsi-provinsi dibagi menjadi distrik untuk tujuan administrasi.

Masalah putus sekolah di tingkat Sekolah Dasar (SD) cukup konsisten di tahun 1970-an dan 1980-an, dengan lebih dari 50 persen anak laki-laki dan 60 persen anak perempuan mengalami putus sekolah.

Sayangnya, Pakistan tidak pernah memiliki upaya yang terkoordinasi secara nasional untuk meningkatkan pendidikan dasar perempuan, terutama bagi masyarakat miskin. Penolakan terhadap pendidikan perempuan masih ada, terutama di pedesaan Punjab dan Balochistan, di mana orang tua mungkin enggan memberikan pendidikan pada anak perempuan mereka karena kekhawatiran keselamatan.

Tingkat melek huruf bervariasi dari 72,38% di Islamabad hingga 10,37% di Kabupaten Musakhel. Namun, data menunjukkan ada peningkatan tingkat melek huruf dari generasi ke generasi. Kelompok usia 55-64 memiliki tingkat melek huruf hampir 30%, sedangkan kelompok usia 45-54 memiliki tingkat melek huruf hampir 40%. Pada kelompok usia 25-34, tingkat melek huruf mencapai 50%, dan pada kelompok usia 15-24, tingkat melek huruf meningkat lebih dari 60%. [11]

Angka melek huruf juga bervariasi secara regional, terutama terkait dengan jenis kelamin. Di daerah-daerah seperti suku, tingkat melek huruf perempuan hanya mencapai 3%. Permasalahan pendidikan di Pakistan menjadi kompleks, dan masih banyak tantangan yang harus diatasi, terutama dalam meningkatkan akses dan kualitas pendidikan bagi anak-anak, terutama perempuan, di seluruh negara.

### 3. Pembangunan Infrastruktur

Sejak tahun 2001, Pemerintah Pakistan telah merancang Kebijakan Perumahan Nasional (NHP-2001). Namun, hingga saat ini belum ada langkah signifikan yang diambil untuk menerapkan dan mencapai kebijakan tersebut, baik oleh pemerintah maupun lembaga lain. NHP 2001 memperkirakan adanya backlog (ketertinggalan)

11 S. Samdani. *Pendidikan Islam di Pakistan*. Education Journal, Vol. 1 No. 1 Oktober-Desember 2021. Hlm. 1-14. https://adisampublisher.org/index.php/edu/article/view/20/18

perumahan sekitar 6 juta unit pada tahun 1998. Namun, perkiraan terbaru menunjukkan backlog perumahan kini berkisar antara 7,5 hingga 8,0 juta unit. Penambahan unit rumah per tahun hanya sekitar 300.000 unit, sementara permintaan kebutuhan mencapai sekitar 700.000 unit per tahun. Akibatnya, terjadi backlog tahunan sekitar 400.000 unit.[12]

House & Building Finance Corporation (HBFC) adalah satu-satunya lembaga pembiayaan perumahan khusus di Pakistan, tetapi fokus utamanya adalah memenuhi kebutuhan perumahan bagi masyarakat kurang mampu dengan pendapatan menengah ke bawah. Namun, peran lembaga keuangan mikro lain dalam pembiayaan perumahan masih terbatas.

Menurut pandangan seorang mahasiswa asal Pakistan bernama Mumol Mustofa Soomro, fasilitas umum di Pakistan, seperti jalan, angkutan umum, saluran air, jembatan, flyover, underpass, halte, penerangan umum, jaringan listrik, kanal banjir, trotoar, jalur busway, tempat pembuangan sampah, klinik, sekolah, tempat ibadah, pasar, tempat rekreasi, taman bermain, tempat olahraga, ruang serbaguna, makam, dan sebagainya, dirasa sangat kurang.[13] Kondisi ini menunjukkan adanya ketimpangan pembangunan yang menguntungkan sebagian kecil orang saja, sementara mayoritas rakyat tidak mendapatkan manfaatnya. Salah satu indikator ketimpangan ini tampak dalam pembagian pelayanan masyarakat dan pribadi.

Pada dasawarsa 1958-1968, Pakistan mengimpor atau merakit mobil pribadi senilai $300 juta, namun dana yang disediakan untuk transportasi umum hanya $20 juta.[14] Dalam periode ini juga,

12 Woko Suparwoko. *Peningkatan Kapasitas Perumahan Swadaya di Indonesia*. Yogyakarta: Total Media. Hlm. 56-57.

13 Wawancara dengan Mumol Mustofa Soomro di Pakistan 28 September 2018.

14 Riya Teotia, Pakistan imports luxury cars worth $1.2 billion amid economic crisis: Report Dikutip dari https://www.wionews.com/trending/pakistan-imports-luxury-cars-worth-12-billion-amid-economic-crisis-report-555097 pada Selasa 01 Agustus 2023 Pukul 06.15 WIB.

sekitar 80-90% bangunan yang didirikan oleh sektor swasta harus digolongkan sebagai 'rumah mewah', tanpa memperhatikan batasan untuk istilah tersebut.

## E. Penutup

Pada bagian ini, kita dapat menekankan kembali beberapa poin penting yang telah diungkapkan dalam pembahasan mengenai pengelolaan keuangan publik di Pakistan sebagai berikut: *Pertama,* Ekonomi Islam mengalami perkembangan pesat dalam beberapa dekade terakhir dengan peningkatan studi di berbagai negara dan universitas serta perkembangan lembaga keuangan syariah. *Kedua,* Kesejahteraan warga negara merupakan tanggung jawab utama negara, yang harus diwujudkan melalui pemerataan pembangunan, pendidikan, fasilitas publik, dan hak atas tempat tinggal yang layak.

*Ketiga,* Pengelolaan keuangan publik di Pakistan, terutama pengelolaan zakat, bersifat sentralistik dan diatur oleh lembaga Central Zaka Fund (CZF). *Keempat,* Alokasi belanja negara di sektor kesehatan, pendidikan, dan infrastruktur. Tantangan serius yang dihadapi adalah tingginya angka kematian bayi dan rendahnya tingkat melek huruf yang membutuhkan peningkatan anggaran dan upaya bersama. *Kelima,* Implementasi prinsip-prinsip ekonomi Islam di Pakistan, seperti keadilan sosial dan distribusi kekayaan yang adil, diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan rakyat.

Untuk mencapai visi ekonomi Islam yang adil dan berkelanjutan, pemerintah Pakistan perlu mengadopsi kebijakan-kebijakan yang mendukung prinsip-prinsip ekonomi Islam dan mengalokasikan sumber daya secara efisien dan adil. Peningkatan dalam pengelolaan zakat dan alokasi anggaran untuk sektor kesehatan dan pendidikan menjadi langkah penting dalam mencapai kesejahteraan merata bagi seluruh masyarakat.

Kerjasama yang baik antara pemerintah, masyarakat, dan lembaga-lembaga keuangan syariah akan memainkan peran kunci dalam mewujudkan visi ekonomi Islam dan memberikan manfaat bagi seluruh rakyat Pakistan. Dengan langkah-langkah konkret, diharapkan Pakistan dapat memanfaatkan potensi ekonomi Islam dan mencapai tujuan pembangunan berkelanjutan serta kesejahteraan sosial bagi seluruh rakyatnya.

## DAFTAR PUSTAKA

Dickson, "Profil Negara Pakistan (Republik Islam Pakistan)", dikutip dari https://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-pakistan/ pada hari Kamis tanggal 27 September 2018 jam 20.00 WIB.

K, Amirrudin, 2015. "Model-model Pengelolaan Zakat di Dunia Muslim", Ahkam Vol. 3 No. 1 Juli. hlm. 138.

Malik, 2008. Iftikhar Haider, *The History of Pakistan*, Greenwood Press: 2008. hlm 92.

Miranda, Gessy Evelin, "Pengelolaan Zakat di NegaraIslam", dikutip dari https://examplewordpresscom48527.wordpress.com/2016/05/25/pengelolaan-zakat-di-negara-negara-islam/ pada hari Kamis tanggal 27 September kam 21.10 WIB

Misbach, Irwan., Asbi Amin. 2021. "Tinjauan Ekonomi Islam Sebagai Disiplin Ilmu". El-Iqtishod, Vol. 5 No. 1. hlm. 1.

Musidi. 2010. "PAKISTAN dari era Ayub Khan sampai era Bhuto". Jurnal Universitas Sanata Darma Vol. 24 No. 2 Oktober, hlm. 1.

Reizaputra, Haidir Aulia, "Analisis Pembangunan Ekonomi Pakistan dan Bangladesh", dikutip dari https://www.scribd.com/doc/116227019/Analisis-Pembangunan-Ekonomi-Pakistan-Dan-Bangladesh pada hari Kamis tanggal 27 September 2018 jam 20.31 WIB.

Samdani, S. 2021. *Pendidikan Islam di Pakistan*. Education Journal, Vol. 1 No. 1 Oktober-Desember. Hlm. 1-14. https://adisampublisher.org/index.php/edu/article/view/20/18

Smart Foundation "Inovasi Wakaf di Pakistan", dikutip dari https://smart-foundation.blogspot.com/2015/12/inovasi-wakaf-di-pakistan.html pada hari Sabtu tanggal 01 Juli 2023 kam 21.15 WIB.

Suparwoko, Woko, 2013. *Peningkatan Kapasitas Perumahan Swadaya di Indonesia*. Yogyakarta: Total Media.

Teotia, Riya, *Pakistan imports luxury cars worth $1.2 billion amid economic crisis: Report* Dikutip dari https://www.wionews.com/trending/pakistan-imports-luxury-cars-worth-12-billion-amid-economic-crisis-report-555097 pada Selasa 01 Agustus 2023 Pukul 06.15 WIB.

UNICEF: Pakistan, Negara Paling Riskan bagi Bayi yang Baru Lahir, Dikutip dari https://www.voaindonesia.com/a/unice-pakistan-negara-paling-riskan-bagi-bayi-yang-baru-lahir/4262351.html pada Selasa 01 Agustus 2023 Pukul 06.25 WIB.

Wawancara dengan Mumol Mustofa Soomro di Pakistan 28 September 2018.

Wikipedia "Hari Kemerdekaan Pakistan", dikutip dari https://id.wikipedia.org/wiki/Hari_Kemerdekaan_(Pakistan) pada hari Kamis tanggal 20 Juli 2023 jam 20.20 WIB.

# BAGIAN III

# HUKUM KELUARGA, MAHAR, DAN PERLINDUNGAN PEREMPUAN DI INDONESIA, BRUNEI DARUSSALAM, MESIR, DAN MALAYSIA

Achmad Fausi

# KAJIAN KOMPARASI TAKARAN MAHAR DALAM PERKAWINAN ANTARA INDONESIA DAN MALAYSIA

## A. Latar Belakang

Mahar memiliki kedudukan penting dalam perkawinan. Mahar atau dikenal dengan istilah maskawin merupakan pemberian yang bersifat tunai dari calon suami kepada calon istri pada saat melangsungkan akad nikah. Mahar merupakan simbol ungkapan tanda kasih sayang seorang calon suami kepada calon istrinya, simbol penghargaan untuk memuliakan, menghormati, dan membahagiakan perempuan yang akan menjadi istrinya.[1]

Islam menghukumi mahar sebagai kewajiban[2] calon mempelai pria yang harus dibayarkan kepada calon mempelai wanita yang

1 Harijah Damis, 2016, *Konsep Mahar dalam Perspektif Fikih dan Perundang-Undangan; Kajian Putusan Nomor 23/K/AG/2012*, Jurnal Komisi Yudisial

2 Perintah agama untuk memberikan mahar kepada perempuan yang dinikahi dapat ditilik dalam QS An-Nisa: 4 yang artinya: Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.

jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.[3] Bahkan Muhammad Bagir menyatakan bahwa nilai, bentuk, dan jenis mahar ditentukan pihak istri.[4] Namun, dalam Kompilasi Hukum Islam penentuan mahar berdasarkan atas asas kesederhanaan dan kemudahan sebagaimana dianjurkan oleh ajaran Islam.[5]

Meskipun kedudukan mahar bukan sebagai rukun perkawinan,[6] namun mahar tetap menjadi kewajiban calon suami kepada calon istri yang penyerahannya dilaksanakan dengan tunai. Apabila calon mempelai perempuan menyetujui, penyerahan mahar boleh ditangguhkan seluruhnya atau sebagian. Mahar yang belum ditunaikan penyerahannya dikualifikasikan sebagai hutang calon mempelai pria. Kelalaian menyebut jenis dan jumlah mahar pada waktu akad nikah, tidak menyebabkan batalnya perkawinan. Begitu pula ketika mahar masih terhutang tidak mengurangi sahnya perkawinan. Ketika mahar sudah diberikan kepada pihak wanita yang dinikahi maka sejak itu menjadi hak mutlak pribadinya.[7]

Begitu pentingnya mahar dalam perkawinan sehingga tidak jarang perempuan mengajukan gugatan pembayaran mahar terutang ke Pengadilan Agama[8]. Salah satu putusan fenomenal adalah Putusan

3 Lihat Pasal 30 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

4 Muhammad Bagir, 2008, *Fiqih Praktis II: Menurut Alqur'an, Assunah, dan Pendapat Ulama*, Mizan Media Utama Bandung, hlm. 131

5 *Op.Cit.* Pasal 31

6 Imam Malik menyebutnya sebagai rukun perkawinan, sehingga hukum memberinya adalah wajib. Lihat Tihami dan Sohari Sahrani, 2010, *Fikih Munakahat*, Jakarta, Rajawali Press, hlm.38

7 Lihat Pasal 32-34 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

8 Gugatan pembayaran mahar terutang dapat diajukan tersendiri pasca-perceraian, baik perceraian itu terjadi atas permohona suami (cerai talak) maupun kehendak istri (cerai gugat). Apabila terjadi cerai mati, sementara mahar belum masih terutang sebagian atau seluruhnya, maka pelunasan mahar dapat diambil dari harta warisan suami sebelum harta warisnya dibagikan kepada ahli warisnya karena hutang mahar termasuk komponen yang harus diselesaikan lebih dahulu bersama-sama dengan hutang-hutang pewaris lainnya, biaya akibat kematian, biaya pemakaman, dan lain sebagainya (Lihat Harijah Damis, 2008, *Menguak Hak-Hak Wanita*. Cet. II. Jakarta: Two Fublisher, hlm.1

Kasasi Mahkamah Agung Nomor 23 K/ AG/2012 yang mengabulkan tuntutan mahar karena berimplikasi pada terpenuhinya salah satu hak perempuan pasca perceraian.

Meskipun Kompilasi Hukum Islam telah menggariskan bahwa kadar penentuan jenis, bentuk, dan jumlah mahar berdasarkan atas asas kesederhanaan dan kemudahan, namun dalam praktiknya di dalam masyarakat Indonesia maupun Malaysia patokan mahar masih berbeda-beda, tergolong tinggi dan kadangkala memberatkan kaum pria. Mahar bukan lagi semata-mata kewajiban agama yang harus ditunaikan saat akad nikah, tapi telah menjelma sebagai gejala kebudayaan yang melukiskan peneguhan kasta sosial, membedakan demarkasi kalangan borjuasi dan proletar, yang semuanya sudah menjauh dari spirit awal turunnya perintah Allah SWT tentang pemberian mahar.

Di berbagai daerah di Indonesia takaran besaran mahar berbeda-beda tergantung adat dan budaya yang dianut. Adat Bugis mengenal istilah uang panaik. Tradisi temurun ini merupakan syarat mengikat secara adat bagi laki-laki yang hendak mempersunting wanita. Uang panaik diberikan kepada calon mempelai wanita untuk membiayai segala hal yang berkaitan dengan pesta pernikahan.[9] Meskipun uang panaik ada yang disebutkan dalam akad nikah sebagai maskawin dan ada pula tidak disebutkan sebagai maskawin[10], namun dalam

9 Asmat Riady Lamallongeng, 2007, *Dinamika Perkawinan Adat dalam Masyarakat Bugis Bone*, Bone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, hlm. 16

10 Mahar yang tidak disebutkan pada saat akad nikah, maka mahar tersebut wajib ditunaikan sepanjang masa perkawinan sampai putus perkawinan dalam bentuk kematian atau perceraian. Lihat Syarifuddin, A., 2005, *Garis-garis Besar Fiqh,* Cet. II. Jakarta: Predana Media, hlm.95. Mahar menurut Mazhab Hambali sebagai imbalan suatu perkawinan baik disebutkan secara jelas dalam akad nikah maupun disepakati kedua belah pihak setelah akad nikah ataupun ditentukan oleh hakim. Lihat M. Ali Hasan, 2006, *Pedoman Hidup Berumah Tangga dalam Islam,* Jakarta: Prenada Media, Cet.2, hlm.113

adat Bugis sudah mulai banyak gugatan mahar mitsil[11] ke Pengadilan Agama yang dituntut oleh suami karena istrinya tidak mau digauli sejak awal menikah. Suami menuntut pengembalian separuh uang panaik yang diberikan kepada istri dengan alasan istri *al-qabla al-dukhul*.

Kekuatan adat pemberian uang panaik bersifat mutlak. Artinya, kendati kedua calon mempelai telah saling mencintai dan tidak ada halangan menurut hukum positif untuk menikah, namun ketika uang panaik belum disanggupi dan tunaikan, maka keberlakuan hukum adat Bugis tetap menjadi penentu berlangsungnya perkawinan.

Uang panaik meskipun berbeda dengan mahar perkawinan dalam Islam namun dalam perkembangannya uang panaik bisa dikualifikasikan sebagai mahar mitsil. Uang panaik ditunaikan sebelum pernikahan dengan tujuan peruntukan biaya acara pernikahan dan tidak disebutkan sebagai mahar dalam akad nikah.

Sejarah uang panaik muncul sejak zaman Kerajaan Bone dan Gowa Tallo. Ketika laki-laki hendak meminang wanita keturunan raja, maka harus membawa seserahan sebagai lambang kesungguhan dan kemampuannya menyejahterakan isteri dan anaknya kelak.[12]

Namun, dalam dinamika perubahan struktur sosial, uang panaik belakangan ini tidak hanya menjadi karakteristik golongan berkasta bangsawan. Tapi juga merambah hingga masyarakat lapisan bawah. Spirit uang panaik yang semula untuk mengukuhkan kesungguhan kaum laki-laki dalam menyangga kebutuhan ekonomi keluarga, bergeser menjadi komoditas ekonomi. Kaum laki-laki terbebani karena tarifnya berdasarkan stratifikasi kasta. Kaum wanita juga

11 Mahar Mitsil merupakan mahar yang jumlahnya ditetapkan menurut jumlah yang diterima pihak istri karena pada waktu akad nikah jumlah mahar dan bentuknya belum ditetapkan atau tidak disebutkan. Lihat Abd Rahman Ghazaly, 2003, *Fiqih Munakahat, Seri Buku Daras*, Jakarta, Prenada Media, hlm.87-88

12 Andi Aminah Riski, dkk., 2017, *Money Shopping (Uang Panaik*) *in Marriage Bugis Reteh District Community Inragiri Hilir,* Jom.unri.ac.id, hlm.4

direndahkan karena penghargaan martabat dirinya dipadankan dengan rupiah.

Uang panaik memiliki kelas berdasarkan strata sang wanita. Mulai dari kasta kecantikan, keturunan bangsawan, pendidikan, hingga profesi. Semakin tinggi tingkat pendidikannya, misalnya, semakin mahal uang panaiknya. Perempuan lulusan sarjana harga panaiknya akan lebih mahal dari gadis lulusan SMA.[13] Fenomena semacam ini sangat unik karena di tengah peradaban yang semakin modern martabat perempuan masih ditakar secara materialistik berdasarkan ukuran fisik dan kelas sosial.

Di samping itu, ditilik dari spirit lahirnya, uang panaik dengan mahar sama-sama dijadikan parameter mutlak dalam mengukur kesungguhan dan kesanggupan calon suami dalam menyejahterakan calon isterinya kelak. Sehingga, kadangkala perkawinan sebagai peristiwa yang sakral bisa jadi berpotensi gagal terlaksana ketika calon mempelai laki-laki tidak mampu membayar beban uang panaik yang ditentukan.

Fenomena serupa juga terjadi di Malaysia. Kadar maskawin di setiap daerah di Malaysia berbeda-beda. Majelis Agama Islam Negeri Malaysia menetapkan besaran maskawin, kecuali untuk wilayah Kelantan, Treangganu, Kedah, Perlis tidak ditetapkan besaran maharnya. Penetapan jenis dan jumlah mahar tersebut bertujuan agar laki-laki tidak bertindak sewenang-wenang, menelantarkan, dan menceraikan istrinya dengan mudah tanpa rasa tanggungjawab. Meski demikian, penetapan kadar mahar di Malaysia tidak selalu mutlak dan tetap kembali pada ajaran Islam bahwa sebaik-baik wanita adalah yang paling murah maharnya (Hadis Riwayat Ahmad, Ibn Hibban, Hakim, dan Baihaqi).[14]

13 "Uang Panai", Tanda Penghargaan untuk Meminang Gadis Bugis-Makassar (kompas.com). Di-*download* pada tanggal 19 Maret 2023

14 https://www.pengantinbaru.com.my/mas-kahwin/ Didownload tanggal 19 Maret 2023

Berdasarkan uraian tersebut maka penetapan kadar mahar di Indonesia maupun Malaysia tertuang dalam regulasi masing-masing. Indonesia menetapkan kadar mahar dalam Kompilasi Hukum Islam, sedangkan Malaysia menetapkannya melalui ketetapan pemerintah tentang kewajiban pemberian mahar yang nominalnya setiaap daerah berbeda-beda sesuai keputusan Jabatan Agama Islam setempat.

**1. Mahar di Indonesia**

Masyarakat Islam di Indonesia mayoritas menganut mazhab Syafii. Sehingga paradigma perumusan fikih dan pembentukan perundang-undangan banyak dipengaruhi oleh pemikiran Imam Syafii. Imam Syafii menyebut mahar sebagai sesuatu yang wajib diberikan oleh seorang laki-laki kepada perempuan untuk menguasai seluruh anggota badannya.[15]

Peraturan mengenai mahar di Indonesia diatur secara rigid di dalam Kompilasi Hukum Islam, mulai dari Pasal 30 sampai dengan Pasal 38.

Pasal 30

*Calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.*

Pasal 31

*Penentuan mahar berdasarkan atas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam.*

Pasal 32

*Mahar diberikan langsung kepada calon mempelai wanita dan sejak itumenjadi hak pribadinya.*

Pasal 33

*(1) Penyerahan mahar dilakukan dengan tunai.*

15 Abdurrahman Al-Jaziri, *Fiqh 'ala Mazhab al Arba'ah*, Juz 4, Beirut: Darul Fikr, hlm.94

*(2) Apabila calon mempelai wanita menyetujui, penyerahan mahar boleh ditangguhkan baik untuk seluruhnya atau sebagian. Mahar yang belumditunaikan penyerahannya menjadi hutang calon mempelai pria.*

Pasal 34

*(1) Kewajiban menyerahkan mahar mahar bukan merupakan rukun dalm perkawinan.*

*(2) Kelalaian menyebut jenis dan jumalh mahar pada waktu akad nikah, tidak menyebabkan batalnya perkawinan. Begitu pula halnya dalam keadaan mahar masih terhutang, tidak mengurangi sahnya perkawinan.*

Pasal 35

*(1) Suami yang mentalak isterinya qobla al dukhul wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah.*

*(2) Apabila suami meninggal dunia qobla al dukhul tetapi besarnya mahar belum ditetapkan, maka suami wajib membayar mahar mitsil.*

Pasal 36

*Apabila mahar hilang sebelum diserahkan, mahar itu dapat diganti dengan barang lain yang sama bentuk dan jenisnya atau dengan barang lain yang sama nilainya atau dengan uang yang senilai dengan harga barang mahar yang hilang.*

Pasal 37

*Apabila terjadi selisih pendapat mengenai jenis dan nilai mahar yang ditetapkan, penyelasaian diajukan ke Pengadilan Agama.*

Pasal 38

*(1) Apabila mahar yang diserahkan mengandung cacat atau kurang, tetapi calon mempelai tetap bersedia menerimanya tanpa syarat, penyerahan mahal dianggap lunas.*

(2) *Apabila isteri menolak untuk menerima mahar karena cacat, suami harus menggantinya dengan mahar lain yang tidak cacat. Selama Penggantinya belum diserahkan, mahar dianggap masih belum dibayar.*

Penetapan kadar mahar di Indonesia mengacu pada ketentuan Pasal 31 Kompilasi Hukum Islam bahwa penentuan mahar berdasarkan atas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam. Asas kesederhanaan dimaknai sebagai tidak berlebihan, tidak terlalu pelit dan tidak juga terlalu boros. Sedangkan asas kemudahan maksudnya tidak memberatkan beban yang berlebihan kepada calon mempelai pria karena akan menimbulkan mudarat ketika berumah tangga. Laki-laki yang dibebani mahar di luar kemampuannya akan mencari cara seperti berhutang, sehingga mempersulit baginya untuk melangsungkan pernikahan. Mahar harus diberikan dengan penuh kerelaan/bukan karena keterpaksaan sebagaimana dalam Al-Qur'an Surat An Nisa ayat 4.

Mahar bukanlah takaran harga diri seorang wanita. Tapi sebagai bentuk kesungguhan laki-laki mencitainya dan demi menjaga sakralitas perkawinan yang dikukuhkan dengan bentuk tanggungjawab laki-laki terhadap perempuan dalam melindungi dan menjamin hidupnya sehingga terhindar dari penelantaran. Mahar merupakan bentuk pemuliaan wanita, kasih sayang suami terhadap istri, menunjukkan kesungguhan dan tanggungjawab suami.

Bentuk mahar bermacam-macam, namun jumhur ulama menetapkan mahar bisa berupa barang, uang, ataupun jasa. Dalam Al Qur'an disebutkan bahwa menggembala kambing adalah salah satu bentuk jasa yang dapat dijadikan mahar dalam perkawinan. Dalam Surat Al-Qashash ayat 27 disebutkan yang artinya:

*"Berkatalah dia (Syu'aib): "Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh*

*tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, maka aku tidak hendak memberati kamu. Dan kamu Insya Allah akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik."*

Meskipun mahar di Indonesia berdasarkan asas kesederhanaan dan kemudahan, namun praktik di masyarakat berlaku sebaliknya. Uang panaik sebagai bagian dari kebiasaan adat Bugis merupakan fenomena yang kehadirannya masih diperlukan bagi masyarakat Suku Bugis. Hal ini ditandai dengan masih bertahannya adat tersebut hingga sekarang meskipun telah berabad-abad lamanya lahir dalam kehidupan sosial. Bahkan, panaik menjadi simbol pembatas kasta keluarga di tengah masyarakat.

Uang panaik yang dalam perkembangannya bisa disebut mahar mitsil mempunyai makna tersendiri karena ia merupakan refleksi dari budaya masyarakat hukum adat setempat dan hidup dalam sanubari masyarakat Bugis yang mayoritas beragama Islam. Dengan demikian, sebagai salah satu tipe hukum di dunia, adat uang panaik mempunyai karakteristik yang khas. Karena pada dasarnya hukum adat itu bersenyawa dengan masyarakat tempat lahir dan tumbuhnya, maka dengan sendirinya hukum adat itu merupakan wujud (yuris-fenomenologis) masyarakat.

Spirit awal lahirnya tradisi uang panaik yang dibebankan kepada calon mempelai pria untuk diberikan kepada calon mempelai wanita sebagai tanggung jawab untuk membiayai kebutuhan selama pernikahan, bertujuan untuk meyakinkan pihak kerajaan bahwa wanita yang dipersunting kaum pria benar-benar terjamin kehidupan ekonominya. Uang panaik menjadi instrumen adat untuk memastikan kesungguhan dan kesanggupan calon mempelai pria yang nantinya akan menjadi kepala keluarga dan bertanggung jawab menafkahi isteri dan anaknya. Sehingga kaum wanita terlindungi hak-haknya, tidak ditelantarkan, dan mendapatkan suami yang mampu menyangga kebutuhan ekonomi keluarga.

Uang panaik tersebut pada mulanya tidak mendapatkan pertentangan dari kaum pria karena secara filosofis pembebanan uang panaik memiliki maksud yang mulia. Pemenuhannya juga atas dasar persetujuan dan kerelaan calon mempelai pria, sehingga sesuai dengan salah satu asas universal hukum adat, yakni asas persetujuan sebagai dasar kekuasaan umum.

Namun demikian, hubungan hukum adat dengan perubahan sosial cenderung paradoksal. Jika hukum selalu tunduk pada karakter normatifnya, maka perubahan sosial berjalan sesuai dengan kontinuitas empirisnya. Maksudnya, meski spirit tradisi lahirnya uang panaik yang tulen adalah untuk melindungi kaum perempuan dari penelantaran, kemiskinan, dan tindakan sewenang-wenang dari kaum laki-laki, namun tidak selamanya perubahan sosial ekuivalen dengan karakter normatif lahirnya pembebanan uang panaik tersebut. Hal ini dibuktikan dengan fenomena empiris belakangan ini yang menyebabkan tradisi uang panaik tidak lagi berada pada garis khitahnya. Jika calon mempelai wanita memiliki kelas sosial, berpendidikan tinggi, rupawan, keturunan bangsawan, memiliki jabatan, maka tradisi uang panaik menjelma menjadi tradisi menakutkan bagi kaum pria karena pembebanan uang panaik sangat besar dan memberatkan. Meski calon mempelai pria masih bisa untuk memenuhinya, entah dengan cara berhutang atau menjual barang, tapi spirit tradisi uang panaik telah keluar dari tujuan awalnya. Uang panaik secara eksoteris tidak lebih hanyalah ajang gengsi-gengsian dalam masyarakat dengan mendikotomikan masyarakat berdasarkan kelas sosial.

Jika tradisi uang panaik masih diterima sebagai bagian dari masyarakt Islam di Bugis, maka perlu mendapatkan pengkajian lebih lanjut, terutama dari segi konsepsi dan spirit filosofisnya, sehingga muncul konsep baru tentang hukum adat yang benar-benar relevan dengan eksistensinya. Itulah kenapa di dalam hukum perkawinan banyak mengadopsi sistem hukum Islam ketimbang hukum adat karena legitimasi agama dianggap lebih tinggi dari pada adat.

Dalam Islam uang panaik tidak dikenal. Berdasarkan Pasal 14 Kompilasi Hukum Islam, rukun nikah yang mutlak dipenuhi ketika akad antara lain ada calon suami, calon isteri, wali nikah, dua orang saksi, ijab dan kabul. Adapun mahar juga sebagai kewajiban namun tidak dikualifikasikan sebagai uang panaik. Sebab, mahar diberikan langsung pada saat akad nikah kepada calon mempelai wanita dan sejak itu menjadi hak pribadinya. Dari segi peruntukan dan waktu pelaksanaan, jelas sekali antara mahar dengan uang panaik sudah berbeda. Begitu pula dari sisi asas yang dianut, uang panai menganut asas pembebanan berdasarkan kelas sosial, sedangkan mahar jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak berdasarkan atas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam.

Dalam hukum Islam penetapan sebuah hukum (istimbath) selalu mengacu kepada teori maqasid al-syariah. Maqasid al-syariah terdiri dari dua kata, yakni Maqasid dan Syariah. Kata Maqasid adalah bentuk majemuk dari kata *maqshad*, yang bermakna tempat yang dituju. Kata tersebut jika diuraikan, berasal dari timbangan kata *qashada-yaqshudu-qashdan yang artinya* jalan yang lurus, berpegang teguh, adil, maksud atau tujuan sebagaimana yang terdapat dalam kamus *Lisanul Arab*. Sedangkan kata Syariah, pada mulanya digunakan untuk menunjukkan air yang mengalir dari sumbernya, kemudian digunakan untuk menunjukkan kebutuhan makhluk hidup terhadap air.

Secara etimologi kata Syariah berarti agama. Dan secara terminologi, Syariah mempunyai arti aturan-aturan yang telah disyariatkan Allah SWT yang berkaitan dengan akidah, dan berbagai hukum-hukum amal perbuatan. Definisi ini sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ud al-Yubi dalam karyanya *Maqasid Syariah al-Islamiyah wa Alaqotuhu bi Adillat al-Syar'iyah*. Sedangkan menurut Ahmad ar-Raysuni dalam karyanya *al-Fikr al-Maqasidi Qawaiduhu wa Fawaiduhu*, Syariah

diartikan sejumlah hukum-hukum amaliyah (perbuatan) yang terkandung dalam Islam, yaitu melalui al-Qur'an dan Sunah yang mengajarkan tentang akidah dan legislasi hukum.[16]

Maqasid al-syariah menurut Ahmad ar-Raysuni diartikan sebagai tujuan akhir berupa kemaslahatan hakiki dengan ditetapkannya hukum pada manusia oleh *al-Syari'*. Muhammad Thahir Ibnu Asyur memberi pengertian maqasid al-syariah dalam kitabnya *Maqasid Syariah al-Islamiyah,* yaitu makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijaga oleh *syari'* dalam setiap ketetapan-Nya. Makna-makna serta hikmah-hikmah tersebut, tidak hanya dikhususkan pada hukum-hukum tertentu saja. Melainkan masuk juga ke dalam berbagai sifat hukum, tujuan umum, makna-makna yang terkandung dalam suatu ketentuan hukum bahkan makna-makna yang tidak diperhatikan oleh suatu ketetapan hukum. Sedangkan menurut Umar ibn Shalih ibn Umar, dalam karyanya *Maqasid Syariah 'inda al-Imam Izzudin ibn Abdissalam*, maqasid al-syariah diartikan tujuan akhir dan rahasia bahkan nilai atau norma serta makna ditetapkannya sebuah hukum. Mengamati beberapa pengertian di atas maqasid al-syariah mempunyai posisi penting dalam metodologi penetapan hukum Islam. Tidak hanya terbatas mengenai untuk apa suatu hukum itu ditetapkan, tetapi berkaitan juga dengan hikmah ditetapkannya hukum, mengapa hukum itu ditetapkan, dan motif (*illat*) adanya hukum.[17]

Di dalam maqasid al-syariah terdapat lima tujuan pokok syariah atau yang dikenal dengan istilah *al-Kulliyat al-Khamsah.* Stratifikasi lima pokok tujuan syariah tersebut terdiri dari: menjaga agama (*Hifdz ad-Din*), menjaga jiwa (*Hifdz an-Nafs*), menjaga akal (*Hifdz al-Aql*), menjaga keturunan (*Hifdz an-Nasl*), dan menjaga harta (*Hifdz al-Mal*). Walaupun dalam perkembangannya, muncul unsur-unsur

16 Mengenal Maqasid Syariah: Untuk Apa dan Mengapa Syariat Islam Ditetapkan? - Islami[dot]co. *Didownload pada tanggal 19 Maret 2023*

17 *Ibid*

baru dalam penjagaan yang ada dalam maqasid al-syariah seperti menjaga kehormatan (*Hifdz al-'Ird*), menjaga lingkungan (*Hifdz al-Bi'ah*), menjaga kesejahteraan umat (*Hifdz al-Ummah*), menjaga keamanan (*Hifdz al-Amn*), menjaga kemuliaan manusia (*Hifdz al-Karomah al-Insaniyah*).

Namun oleh para ulama, unsur-unsur baru yang muncul tersebut masih termasuk ke dalam *al-Kulliyat al-Khomsah* atau lahir darinya. Jadi, tujuan utama disyariatkannya atau ditetapkannya hukum Islam menurut teori maqasid al-syariah adalah untuk memperoleh kemaslahatan dan menghindari kemudharatan (*jalb al-mashalih wa dar al-*mafasid). Maslahat terbagi pada tiga bagian penting yaitu dharuriyyat (primer), hajiyyat (skunder), dan tahsinat (tersier).

Jika melihat konsepsi tradisi uang panaik yang tulen, yang di dalamnya memiliki kearifan nilai lokal untuk melindungi kaum perempuan dari bentuk kesewenang-wenangan laki-laki, sebenarnya menurut kacamata hukum Islam tradisi tersebut dibolehkan. Sebab adat istiadat atau '*urf* juga merupakan bagian dari sumber penetapan hukum Islam. Dengan catatan '*urf* tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Adat istiadat dalam perkawinan meskipun tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Hadis, namun jika nilai-nilainya tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam, hal itu tidak menjadi persoalan. Dalam teori maqasid al-syariah ditetapkannya suatu hukum pasti memiliki tujuan. Dalam hal ini, tradisi uang panaik dibebankan kepada kaum laki-laki sebagai kewajiban mutlak bertujuan agar laki-laki tidak lari dari tanggungjawab. Apalagi dalam kehidupan sosial masyarakat Bugis, pesta perkawinan yang dibiayai oleh pihak mempelai wanita adalah peristiwa yang tabu. Sehingga sudah menjadi kewajiban suami untuk memenuhinya.

Maka dari itu, uang panaik sah-sah saja menurut kacamata hukum Islam sepanjang tidak keluar dari spirit awalnya. Uang panaik tidak boleh dijadikan sebagai instrumen hukum adat untuk beradu gengsi, memeras kaum laki-laki, dipersepsikan sebagai harga seorang perempuan, meneguhkan perbedaan kelas, dan tujuan-tujuan tidak baik lainnya.

Keluarga adalah tiang negara sehingga harus dibangun di atas landasan yang kuat yang salah satunya melalui pranata hukum adat. Jika keluarga sebagai entitas terkecil dalam masyarakat kualitasnya baik, maka baik pula masyarakat dan negaranya. Maka itu, tujuan perkawinan yang luhur tidak boleh ternodai dengan iktikad tidak baik dengan memanipulasi tradisi uang panaik untuk mengeruk keuntungan semata, yang pada ujungnya menjadi materi gugatan saat terjadi perceraian.

Menilik teori maqasid al-syariah, terdapat lima stratifikasi pokok yang hendak dicapai dari ditetapkannya suatu hukum. Pertama, menjaga agama (*Hifdz ad-Din*). Perkawinan bertujuan menjalankan ajaran agama. Menikah merupakah syariat agama Islam dan hukumnya wajib bagi yang telah dewasa dan siap secara lahir dan batin. Maka itu, kesiapan secara lahiriah tidak mutlak hanya diukur berdasarkan kesanggupannya membayar uang panaik. Jika uang panaik yang menjadi syarat mutlak dalam adat Bugis justru menghadirkan mafsadat ketimbang manfaat maka tradisi uang panaik tidak dibenarkan. Sebaliknya, jika uang panaik diberikan atas dasar kemampuan dan kerelaan serta asas kesederhanaan, maka tentu akan memberikan kemanfaatan bagi pihak perempuan.

Kedua, menjaga jiwa (*Hifdz an-Nafs*). Meningkatnya tarif uang panaik yang membebani kaum pria, padahal kedua pasangan telah saling mencintai dan akan berakibat fatal bagi jiwanya jika tidak segera dilangsungkan perkawinan, maka tradisi uang panaik bertentangan dengan hukum Islam.

Ketiga, menjaga akal (*Hifdz al-Aql*). Tradisi uang panaik juga menjadi bagian dari skema raja-raja terdahulu agar keluarga mampu mengeyam pendidikan lebih tinggi. Akalnya terpelihara. Maka itu, uang panaik dijadikan tolok ukur kesungguhan laki-laki agar keturuannya kelak tepenuhi biaya pendidikannya. Keempat, menjaga keturunan (*Hifdz an-Nasl*). Menikah adalah kunci untuk memelihara agar keturunan tetap lestari. Artinya, tradisi uang panaik tidak boleh menghalangi manusia untuk menikah dan melestarikan keturunan andaikata pihak pria tidak mampu memenuhi pembebanan uang panaik yang ditetapkan secara adat.

Kelima, menjaga harta (*Hifdz al-Mal*). Kemiskinan adalah problem yang dihadapi negara hingga saat ini. Akibat belum siap secara ekonomi, ayah tidak mampu memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, hak pendidikan anak dirampas sehingga mereka terjun dalam gelanggang keluarga dengan bekal pendidikan rendah. Sehingga dalam jangka panjang anak hanya menjadi pekerja kasar atau kuli dan sulit maju. Dengan demikian, dimensi aksiologis yang hendak diwujudkan di balik tradisi uang panaik ialah demi menegakkan supremasi maslahat dan menolak kemudaratan. Namun tetap dalam koridor adat yang benar dengan tidak menjadikan tradisi uang panaik sebagai komoditas yang sarat ambisi keuntungan pribadi.

Upaya mewujudkan kemaslahatan umum dan menolak kemafsadatan dalam tradisi uang panaik dalam perspektif teori teori maqasid al-syariah, relevan dengan kaidah *fiqhiyah*[18] berikut:

درؤ المفاسد مقد م على جلب المصالح

Artinya: *Menghindarkan kerusakan didahulukan daripada mengambil maslahat*.

18 Imam Jalal ad-Din Abd ar-Rahman bin Abi Bakar as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, Semarang: Maktubah wa Mathbu'ah Thoha Putera, [t.th]. ), hlm. 59

Meskipun uang panaik memiliki tujuan positif, namun jangan dijadikan sebagai satu-satunya tolok ukur dalam menilai kesanggupan seorang suami, sehingga menurut agama lebih diutamakan menghindarkan mafsadat ketimbang mengambil manfaat.

الضرر يزال

Artinya: *Kemudaratan itu harus dihilangkan.*

Dalam pengertian dari pada berbuat zina sebagai hal yang mudarat lebih baik dinikahkan meskipun tidak mampu membayar uang panaik yang ditetapkan. Artinya uang panaik jangan dijadikan sebagai pertimbangan satu-satunya dalam melangsungkan perkawinan.

لاضرر ولاضرار

Artinya: *Tidak boleh membuat mudarat kepada diri sendiri maupun orang lain.*

Pernikahan membawa dampak determinan bagi kebahagiaan dan kesejahteraan suami dan isteri. Karena itu, tradisi uang panaik tidak boleh membuat madarat pihak suami maupun isteri.

**2. Mahar di Malaysia**

Hukum mahar di Malaysia juga banyak dipengaruhi mazhab Imam Syafii. Sebagai negara yang menahbiskan diri sebagai federasi yang mencantumkan Islam sebagai agama negara, otoritas negara Malaysia hanya memberikan kerangka umum tentang masalah hukum mahar. Terkait mekanisme pemberian dan kadar besaran mahar, semuanya diserahkan kepada negara-negara bagian untuk menetapkan sendiri besarannya.

Seperti halnya Indonesia, sebelum mazhab Syafii mempengaruhi corak pemikiran keagamaan masyarakat malaysia, adat istiadat di sana telah mengakar kuat. Sehingga ketika berhadapan dengan

persoalan hukum kadangkala adat istiadat lebih menonjol. Termasuk pemahaman tentang mahar yang mana negara tidak menetapkan jenis dan besaran tetapi negara bagian menetapkan sendiri sebagai dampak atau pengaruh UU Inggris dan adat sosial masyarakat.[19]

Menilik peruntukan seksyen 21 (1) dan (2) dalam Akta Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan) 1984 (Akta303) berbunyi seperti berikut:

a. Mas kahwin hendaklah biasanya dibayar oleh pihak lelaki atauwakilnya kepada pihak perempuan atau wakilnya di hadapanorang yang mengakad nikahkan perkahwinan itu dan sekurang-kurangnya dua orang saksi lain.
b. Pendaftar hendaklah, mengenai tiap-tiap perkahwinan yang hendak didaftarkan olehnya, menentu dan merekodkan:
    1. nilai dan butir-butir lain mas kahwin;
    2. nilai dan butir-butir lain pemberian;
    3. nilai dan butir-butir lain apa-apa bahagian mas kahwin atau pemberian atau kedua-duanya yang telah dijanjikan tetapi tidak dijelaskan pada masa akadnikah itu, dan tarikh yang dijanjikan untuk penjelasan; dan
    4. butir-butir cagaran yang diberi menjelaskan mas kahwinatau pemberian[20]

Meskipun Negara Malaysia tidak menetapkan besaran mahar, namun negara-negara bagian melalui Majelis Agama Islam menetapkan besaran maskawin, kecuali untuk wilayah Kelantan, Treangganu, Kedah, Perlis tidak ditetapkan besaran maharnya.

19 Muhamad Shobirin, 2013, *Studi Komparasi Penerapan Mahar di Indonesia dan Malaysia*, Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang, hlm.12-13

20 Ahmad Ibrahim dan Ahilcmah Joncd, 2015, *Sistem Undang-Undang di Malaysia*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Selangor, hlm.67

### 3. Perbandingan Hukum Mahar Indonesia dan Malaysia

Sejatinya penetapan hukum mahar yang berlaku di Indonesia dan Malaysia sama-sama dipengaruhi mazhab Syafii, meskipun dalam praktiknya Malaysia banyak menggunakan hukum adat. Dari aspek regulasi kedua negara tersebut sama-sama mengatur tentang hukum mahar dalam sebuah undang-undang atau peraturan di bawahnya. Hanya saja Indonesia lebih lengkap soal pengaturan dan pemberiannya, meskipun tidak ditetapkan jenis, besaran, dan jumlahnya. Sedangkan Malaysia undang-undangnya kurang begitu lengkap namun di negara bagian menetapkan kadar besaran mahar secara rinci dan berbeda-beda.

Dari aspek historis Indonesia dan Malaysia memiliki kesamaan dalam hal pembentukan perundang-undangan yang sama-sama dipengaruhi penjajah. Perbedaannya, Indonesia dipengaruhi Belanda dengan memberikan ruang kepada masyarakat untuk menggunakan agama Islam dalam hal ibadah dan kegiatan sosial lainnya. Sedangkan Malaysia banyak dipengaruhi oleh Inggris sehingga UU yang terbentuk bercorak kenegaraan Inggris dengan menjadikan negara sebagai lembaga pengatur secara umum, sedangkan negara bagian menafsirkannya secara terperinci.

Indonesia dan Malaysia juga sama-sama berangkat dari hukum adat dalam menentukan kehidupan sosial, beragama, dan bernegara. Perbedaannya, Indonesia saat ini hanya menjadikan hukum adat sebagai pranata hukum dalam menjalankan aktivitas keagamaan di daerah tertentu tanpa berlaku secara nasional. Sedangkan di Malaysia hukum adat sudah menjadi pertimbangan dalam proses pembentukan hukum.

## D. Penutup

Perbedaan kadar dan mekanisme penentuan mahar dalam perkawinan di Indonesia dan Malaysia sejatinya bukanlah hal yang

prinsipil. Sepanjang mahar berpedoman kepada asas kesederhanaan dan kemudahan bagi umat Islam, pengaturan kadar dalam undang-undang maupun tanpa pengaturan (diserahkan kepada masing-masing mempelai dan adat istiadat setempat) tidak jadi persoalan.

Eksistensi hukum adat berupa uang panaik sebagai bagian kecil dari lanskap hukum mahar di Indonesia bisa dimaklumi sepanjang berorientasi pada bentuk kesungguhan dan kemampuan suami menyejahterakan isteri dan anaknya kelak. Jadi, tujuan uang panaik ialah agar kaum wanita terlindungi hak-haknya, tidak ditelantarkan, dan mendapatkan suami yang mampu menyangga kebutuhan ekonomi keluarga.

Jika melihat konsepsi tradisi uang panaik yang tulen, yang di dalamnya memiliki kearifan nilai lokal untuk melindungi kaum perempuan dari bentuk kesewenang-wenangan laki-laki, sebenarnya menurut kacamata hukum Islam tradisi tersebut dibolehkan. Sebab adat istiadat atau '*urf* juga merupakan bagian dari sumber penetapan hukum Islam. Dengan catatan '*urf* tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Namun, ketika spirit uang panaik yang semula untuk mengukuhkan kesungguhan kaum laki-laki dalam menyangga kebutuhan ekonomi keluarga, bergeser menjadi komoditas ekonomi dengan dijadikan sebagai instrumen hukum untuk beradu gengsi, memeras kaum laki-laki, menjual perempuan dengan harga mahal dengan dalih kasta sosial, dan tujuan-tujuan tidak baik lainnya, maka adat tersebut bertentangan dengan ajaran agama Islam. Maka itu, kesimpulannya. meskipun uang panaik memiliki tujuan positif dan menjadi bagian yang tidak dipisahkan dari hukum mahar di Bugis, namun jangan dijadikan sebagai satu-satunya tolok ukur dalam menilai kesanggupan seorang suami, sehingga menurut Islam lebih diutamakan menghindarkan mafsadat ketimbang mengambil manfaat.

# DAFTAR PUSTAKA

**Buku**:

Abd Rahman Ghazaly, 2003, *Fiqih Munakahat, Seri Buku Daras*, Jakarta, Prenada Media

Abd ar-Rahman, t.th, Imam Jalal ad-Din bin Abi Bakar as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhair*, Semarang: Maktubah wa Mathbu'ah Thoha Putera.

Al-Jaziri, Abdurrahman, *Fiqh 'ala Mazhab al Arba'ah*, Juz 4, Beirut: Darul Fikr

Bagir, Muhammad, 2008, *Fiqih Praktis II: Menurut Alqur'an, Assunah, dan Pendapat Ulama*, Mizan Media Utama Bandung

Damis, Harijah, 2016, *Konsep Mahar dalam Perspektif Fikih dan Perundang-Undangan; Kajian Putusan Nomor 23/K/AG/2012*, Jurnal Komisi Yudisial

_____, 2008, *Menguak Hak-Hak Wanita*. Cet. II. Jakarta: Two Publisher

Hasan, M. Ali, 2006, *Pedoman Hidup Berumah Tangga dalam Islam,* Jakarta: Prenada Media, Cet.2

Ibrahim, Ahmad dan Ahilcmah Joncd, 2015, *Sistem Undang-Undang di Malaysia,* Dewan Bahasa dan Pustaka, Selangor

Lamallongeng, Asmat Riady, 2007, *Dinamika Perkawinan Adat dalam Masyarakat Bugis Bone*, Bone: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata

Riski, Andi Aminah, dkk., 2017, *Money Shopping* (*Uang Panaik*) *in Marriage Bugis Reteh District Community Inragiri Hilir,* Jom. unri.ac.id

Shobirin, Muhamad, 2013, *Studi Komparasi Penerapan Mahar di Indonesia dan Malaysia*, Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang

Syarifuddin, A., 2005, *Garis-garis Besar Fiqh*, Cet. II. Jakarta: Predana Media

Tihami dan Sohari Sahrani, 2010, *Fikih Munakahat*, Jakarta, Rajawali Press

**Internet:**

https://www.pengantinbaru.com.my/mas-kahwin/ Didownload-tanggal 19 Maret 2023

Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

"Uang Panai", Tanda Penghargaan untuk Meminang Gadis Bugis-Makassar (kompas.com). Di-*download* pada tanggal 22 Desember 2020

Mengenal Maqasid Syariah: Untuk Apa dan Mengapa Syariat Islam Ditetapkan? - Islami[dot]co. Di-*download pada tanggal19 Maret 2023*

M. Khusnul Khuluq

# HUKUM KELUARGA ISLAM: STUDI PERBANDINGAN ANTARA INDONESIA DAN MESIR

## A. Pendahuluan

Sejak munculnya negara bangsa, penerapan Hukum Islam di negara-negara dengan penduduk Islam mengalami positivisasi. Ini adalah suatu proses di mana nilai-nilai hukum Islam diadopsi menjadi bagian dari hukum positif di suatu negara. Dengan proses positivisasi ini, hukum Islam bukan hanya menjadi alternatif hukum, namun menjadi bagian dari sistem hukum suatu negara.

Pada umumnya, proses sedemikian itu terjadi atas dorongan atau keutuhan masyarakat Islam yang ingin menerapkan hukum Islam. Ini merupakan hasil dialog antara norma-norma Islam dana prinsip-prinsip Hukum Positif. Di mana suatu norma hukum harus dirumuskan oleh bada legislasi. Terlepas dari sumbernya, apakah dari agama, adat, kebiasaan, maupun kepentingan.

Hal itu, berbeda dengan Islam yang tidak membutuhkan badan legislasi. Karena di dalam Islam, legislator atau pembuat hukum itu adalah Allah. Yang itu telah tertuang dalam Alquran dan As-Sunnah. Sehingga, umat manusia atau rakyat tinggal mengamalkan itu.

Hukum sekular (baca: hukum positif) memerlukan suatu proses pengkajian dan perumusan oleh suatu badan yang dibuat khusus untuk itu yang lazim disebut legislatif. Di sinilah norma-norma dikaji dan dirumuskan, untuk kemudian disahkan menjadi suatu hukum. Di sini noema-norma Islam mengalami positivisasi.

Salah satu isu penting dalam hukum Islam adalah hukum keluarga. Hukum keluarga Islam yang telah mengalami positivisasi menjadi bagian dari sistem hukum Nasional dalam suatu negara. Di Indonesia misalnya, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang kemudian diperbaharui dengan Undang-Unang Nomor 16 Tahun 2019 merupakan salah satu hasil dari positivisasi hukum keluarga Islam.

Dengan demikian, untuk menerapkan hukum Islam tidak selalu harus dengan format negara Islam. Namun, norma-norma Islam dapat diadopsi menjadi hukum Nasional. Indonesia misalnya, sebagai negara bangsa yang mengambil bentuk negara modern, menerapkan hukum Islam dengan mekanisme ini.

Sebagai negara dengan tingkat pemeluk Islam tinggi Mesir dapat dikatakan menerapkan hukum Islam dengan mekanisme ini. Baik mesir maupun Indonesia, keduanya telah berupaya melalukan positivisasi hukum Islam. Di dalam konteks Negara bangsa, ini penting untuk dilakukan. Selain dalam upaya memberikan kepastian hukum, juga dalam upaya melindungi harkat dan martabat perempuan.[1] Selain itu, dalam konteks negara bangsa hari ini, dengan cara itulah hukum Islam atau norma-norma Islam dapat dijalankan. Upaya seperti ini merupakan kompromi atau jalan tengah yang dapat ditempuh. Termasuk dalam konteks hukum keluarga. Karena itu, menarik untuk menilik lebih lanjut bagaimana hukum keluarga di mesir dan Indonesia. Dalam artikel ini, rumusan masalah yang

1 Mohamad Faisal Aulia "Analisis Perbandingan Penerapan Hukum Keluarga di Mesir dan di Indonesia." Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam 2.2 (2021): 123

diajukan adalah bagaimana hukum keluarga Islam di Indonesia dan Mesir? Apa persamaan dan perbedaan hukum keluarga Islam di Indonesia dan Mesir?

## B. Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Mesir

Bagian ini mendiskusikan beberapa isu hukum keluarga Islam dalam konteks Indonesia dan Mesir. Beberapa isu yang akan dilihat adalah masalah batasan umur menikah, pencatatan nikah, perceraian di pengadilan, dan masalah poligami.

### 1. Batasan Umur Menikah

Di Indonesia, batasan umur menikah adalah 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan. Ini menjadi salah satu syarat menikah bagi para calon mempelai. Hal ini, sebagaimana disebutkan dalam pasal 7 Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 ayat 1 yang menyatakan bahwa, "Perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun."[2]

Hal ini juga dipertegas oleh Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 15 ayat (1) disebutkan bahwa, "Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-Undang No.1 tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun."[3] Dari pasal ini bisa dilihat bahwa umur minimal untuk menikah adalah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan.

Namun, ketentuan ini kemudian dirubah dengan UU No.16 Tahun 2019 yang pada intinya merubah ketentuan pasal 7 yang

2 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 7 ayat 1.

3 Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 15 ayat 1.

memuat ketentuan umur untuk menikah. Hingga ketentuan tersebut berbunyi: "Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 tahun".[4] Dari sini bisa kita pahami bahwa persyaratan calon mempelai baik mempelai laki-laki maupun mempelai perempuan adalah telah mencapai umur 19 tahun.

Adapun bagi mereka yang ingin menikah, semenara mereka belum cukup umur, maka ada mekanisme yang disebut dispensasi kawin. Hal ini sebagaimana di sebutkan dalam UU No.1 Tahun 1974 pasal 7 ayat (2) bahwa, "Dalam hal penyimpangan dalam ayat (1) pasal ini dapat minta dispensasi kepada Pengadilan atau pejabat lain yang diminta oleh kedua orang tua pihak pria atau pihak wanita."[5] Dalam hal demikian, hakim akan memeriksa apakah mereka layak diberikan dispensasi atau tidak.

Dalam hal ini, Mesir juga menerapkan batasan umur. Yaitu 18 tahun bagi laki-laki, dan 16 tahun bagi perempuan. Hal ini dijelaskan dalam pasal 99 ayat 5 Undang-Undang Susunan Pengadilan Agama tahun 1931 sebagaimana yang dikutip Kartini bahwa, "Tidak didengar gugatan perkara keluarga apabila usia istri kurang dari enam belas tahun atau usia suami kurang dari delapan belas tahun. Hal tersebut dimaksudkan agar menjaga keharmonisan rumah tangga."[6] Pasal ini menjadi batasan umur bagi laki-laki maupun perempuan yang hendak menikah.

**2. Masalah Pencatatan Nikah**

Di Indonesia, pencatatan perkawinan menjadikan diakuinya sebuah perkawinan secara administratif. Selain itu juga untuk melindungi hak-hak suami dan istri. Karena dengan tidak adanya pencatatan, seorang suami bisa saja mengelak dari kewajiban nafkah misalnya, yang mana hal tersebut menjadikan hak istri terabaikan.

4 Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Pasal 7

5 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tenang Perkawinan, Pasal 7 ayat (2)

6 Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah 03.01 (2014): 27.

Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat (2) disebutkan ketentuan bahwa perkawinan dicatat peraturan perundang-undangan yang berlaku. Disebutkan bahwa, "Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku"[7]. Jadi, perkawinan harus dicatat.

Di Mesir, Masalah pencatatan pernikahan juga menjadi perhatian penting. Dalam Ordonasni tahun 1897 pasal 31 sebagaimana yang dikutip oleh Kartini menyatakan bahwa, "Gugatan perkara nikah atau pengakuan adanya hubungan perkawinan tidak akan dilayani oleh pengadilan setelah meningalnya salah satu pihak, apabila tidak dibuktikan dengan surat nikah yang sah dari pemerintah."[8]

Dari sini, tampak bahwa pencatatan nikah memiliki urgensi yang signifikan. Karena ini akan menjadi dasar pemeriksaan perkara pernikahan di Mesir. Dengan demikian, dengan tidak dapat diajukannya gugatan dalam lingkup perkawinan, pencatatan pernikahan menjadi suatu keharusan untuk mengantisipasi ini.

### 3. Perceraian di Pengadilan

Di Indonesia, perceraian hanya terjadi di Pengadilan dengan disertai cukup alasan. Apakah itu diajukan oleh pihak suami ataupun istri. Dengan demikian, perceraian di luar pengadilan tidak diakui sebagai perceraian. Tentang ini, dijelaskan dalam Pasal 39 ayat 1 Undang-Undang Nomor Tahun 1974 yang menyatakan bahwa, "Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak."[9]

Dalam hal ini, hakim di Pengadilan akan memeriksa perkara yang diajukan. Dan jika terbukti adanya alasan-alasan perceraian, maka kemungkinan perceraian akan dikabulkan. Perceraian tersebut

7 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tenang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2)
8 Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah 03.01 (2014): 27.
9 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tenang Perkawinan, Pasal 39 ayat 1

terjadi pada saat perceraian itu dinyatakan di dalam persidangan. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Pasal 18 Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa, "Perceraian itu terjadi terhitung pada saat perceraian itu dinyatakan di depan sidang pengadilan."[10]

Beberapa alasan yang dapat dijadikan alasan perceraian disebutkan dalam pasal 19 Peraturan Pemerintah nomor 9 tahun 1975 yang menyatakan bahwa, "a) Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan, b) Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturutturut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemampuannya, c) Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung, d) Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain, e) Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/isteri, f) Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga."[11]

Dalam hal ini, Mesir menerapkan madzhab Maliki. Hal itu ditandai dengan memberlakukan Undang-Undang tahun 1920 dan Undang-Undang tahun 1929 yang pada intinya istri boleh meminta putusan perkawinan. Dua Undang-Undang ini mengakui hak perempuan untuk meminta cerai karena suami tidak memberi nafkah, menghilang selama dua tahun, dipenjara selama tiga tahun dengan putusan yang berkekuatan hukum tetap dan tidak dapat lagi

10 Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 18

11 Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 18

memberi nafkah batin.[12]

**4. Masalah Poligami**

Di Indonesia membolehkan perkawinan poligami. Pasal 3 UU No.1 Tahun 1974 berbicara tentang asas pernikahan dan bolehnya pernikahan poligami. Disebutkan bahwa, "(1) Pada asasnya seorang pria hanya boleh memiliki seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh memiliki seorang suami. (2) Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan."[13] Jadi, ketika suami dan istri dapat melakukan pernikahan poligami jika mereka menghendaki. Asas ini sering disebut monogami terbuka. Karena pada dasarnya monogami. Namun dalam kondisi tertentu, memungkinkan untuk poligami.

Lebih lanjut, pasal 4 UU No. 1 Tahun 1974 menyebutkan bahwa, "(1) Dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) Undang-Undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan ke Pengadilan di daerah tempat tinggalnya. (2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberi izin kepada suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila: a. istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri, b. istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan. c. istri tidak dapat melahirkan keturunan."[14]

Dari pasal 4 ini, dapat dipahami bahwa seorang suami yang hendak melakukan poligami harus mengajukan permohonan izin poligami ke Pengadilan di daerah tempat tinggalnya. Kemudian, pengadilan akan memeriksa permohonan tersebut. Apakah ada alasan-alasan telah terpenuhi atau tidak.

12 Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah 03.01 (2014): 28.
13 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tenang Perkawinan, Pasal 3.
14 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tenang Perkawinan, Pasal 4.

Di Mesir, masalah keadilan dalam konsep poligami mengalami diskusi yang panjangan. Karena masalah keadilan tidak dapat dikukur. Karena itu, sebagaimana yang dikutip oleh Kartini, bahwa jalan tengah dari itu adalah membolehkan poligami dengan memberitahu terlebih dahulu pada istri dan calon istri kedua. Selain itu, istri pertama punya hak untuk mengajukan perceraian jika perkawinan kedua itu menimbulkan penderitaan padanya. Termasuk tanpa adanya izin. Hal ini hal ini merujuk pada Undang-Undang tahun 1929 dan 1979.[15]

## C. Persamaan dan perbedaan Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Mesir

Bagian ini menganalisa persamaan dan perbedaan hukum keluarga di Indonesia dan Mesir dalam beberapa isu tersebut di atas. Yaitu dalam masalah batasan umur menikah, pencatatan perkawinan, perceraian dan perkawinan poligami. Adapun penjelasan lebih lengkap sebagai berikut.

Pertama, dalam hal batasan umur. Di dalam fikih, masalah batasan umur tidak ditentukan secara seragam. Artinya, dengan landasan berpikir masing-masing, berbeda-beda dalam menetapkan batasan umur menikah. Dalam hal ini, baik Idonesia maupun Mesir, sama-sama menerapkan batasan umur. Hanya saja, batasan umur yang dipakai berbeda. Di mana Mesir menerapkan 18 tahun bagi laki-laki, dan 16 tahun bagi perempuan. Sedangkan di Indonesia, menerapkan 19 tahun bagi kedua calon mempelai. Kesamaan keduanya adalah, bahwa keduanya menggunakan batas minimal umur untuk menikah, namun keduanya berbeda dalam menetapkan batasan umur.

Pembatasan umur ini penting untuk ditetapkan. Karna di dalam Islam juga mengenal konsep kecakapan hukum. di mana anak

15 Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah 03.01 (2014): 28-19

di bawah umur dianggap belum cakap untuk melakukan perbuatan hukum. Dan dalam hal ini, menikah dapat dikatakan sebagai perbuatan hukum. Namun juga wajar jika setiap wilayah memiliki ukuran yang berbeda dalam menetapkan kapan si anak mulai cakap. Itu menjelaskan mengapa konsep cukup umur itu dapat berbeda.

Kedua, tentang pencatatan perkawinan. Baik Indonesia maupun di Mesir, keduanya sama-sama menjadikan pencatatan perkawinan sebagai konsep yang penting. Karena pencatatan itu menjadi dasar berlakunya hak-hak serta kewajiban-kewajiban suami maupun istri.

Pencatatan ini penting. Karena produk hukum yang dihasilkan dari pencatatan ini dapat menjadi bukti adanya hubungan hukum sebagai seorang suami dan istri. Hubungan hukum tersebut memiliki konsekuensi yang panjang. Yaitu segala hak dan kewajiban yang ditimbulkan dari adanya hubungan hukum tersebut.

Ketiga, tentang perceraian di Pengadilan. Baik di Indonesia maupun di Mesir, sama-sama menganut adanya lembaga perceraian. Yaitu suatu lembaga yang menentukan perceraian, yaitu pengadilan. Selain itu, juga mengakomodir adanya konsep cerai gugat. Yaitu perceraian yang diajukan oleh istri. terlepas dari madzhab yang dianut, namun ukup masuk akal bahwa pemberian hak ini dalam upaya melindungi haka-hak istri.

Namun, yang membedakan antara Indonesia dan mesir adalah alasan-alasan perceraian. Yaitu hal-hal ayau kondisi-kondisi yang dapat dijadikan sebagai alasan perceraian. Di Mesir, beberapa hal yang dapat dijadikan sebagai alasan dalam mengajukan perceraian adalah ketika suami tidak memberi nafkah, menghilang selama dua tahun, dipenjara selama tiga tahun dengan putusan yang berkekuatan hukum tetap dan tidak dapat lagi memberi nafkah batin.

Di Indonesia, beberapa hal atau kondisi yang dapat dijadikan adalah perceraian adalah ketika salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang

sukar disembuhkan, salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturutturut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemampuannya, salah satu pihak mendapat hukuman penjara lima tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung.[16]

Juga ketika salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain, salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau isteri, antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga."[17]

Keempat, dalam soal poligami. Di Indonesia, masalah poligami harus melalui izin dari pengadilan dengan pemeriksaan yang ketat. Artinya, poligami memang diizinkan, namun harus melalui prosedur pemeriksaan yang ketat untuk melihat apakah layak diberi izin atau tidak. Kelayakan itu dapat dilihat apakah alasan sudah sesuai dengan peraturan perundang-undangan atau tidak. Jika sudah sesuai dapat diberi izin. Artinya, masalah poligami ini diintervensi oleh negara sejak di hulu. Namun, di Mesir, negara berfokus pada hilirnya. Yaitu ketika poligami itu menimbulkan masalah, pihak istri dapat mengajukan perceraian.[18]

Dalam hal ini, di Indonesia tampaknya lebih menganut prinsip kehati-hatian atau prinsip preventif. Artinya, pernikahan poligami harus melalui izin pengadilan. Sedangkan di Mesir sebaliknya. Yaitu diberi jalan keluar ketika ada problem dengan pernikahan poligami. Namun, keduanya sama-sama harus atas dasar kerelaan istri sebelum menikah lagi.

16 Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 18

17 Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 18

18 Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah 03.01 (2014): 28-29.

## D. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan dua hal. Pertama, tentang konsepsi hukum keluarga Islam di Indonesia dan Mesir. Dalam batasan Umur Menikah, batasan umur menikah di Indonesia adalah 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan. Di Mesir batasan umur menikah adalah 18 tahun bagi laki-laki, dan 16 tahun bagi perempuan. Tentang Pencatatan perkawinan, baik di Indonesia maupun Mesir mengharuskan adanya pencatatan perkawinan. Dalam perceraian, baik di Indonesia maupun di Mesir harus melalui Pengadilan. Dalam hal perkawinan poligami, di Indonesia mengharuskan adanya izin. Di Mesir perkawinan poligami dapat menjadi alasan perceraian jika menimbulkan penderitaan bagi istri.

Kedua, tentang persamaan dan perbedaan hukum keluarga Islam di Indonesia dan Mesir. Dalam beberapa aspek ada persamaan dan dalam beberapa aspek lain ada perbedaan. Dalam hal batasan umur, keduanya sama-sama menerapkan batasan umur minimal untuk menikah, namun batasan umur itu berbeda. Dalam hal pencatatan perkawinan, keduanya sama-sama mengharuskan adanya pencatatan perkawinan. Namun, berbeda dalam hal orientasi. Jika di Indonesia berorientasi pada hak dan kewajiban, di Mesir lebih kepada kepentingan pemeriksaan di Pengadilan. Dalam hal perceraian, sama-sama harus melalui pengadilan. Namun hal-hal yang dapat menjadi alasan perceraian berbeda antara Indonesia dan Mesir. Dalam hal pernikahan poligami, di Indonesia diatur sejak hulunya dengan melaui mekanisme izin. Sedangkan di Mesir lebih fokus ke hilir, yaitu dapat diajukan di pengadilan jika poligami bermasalah.

Sebagai penutup, studi ini hanya berfokus pada beberapa aspek dari hukum kelurga di Indonesia dan Mesir. Yaitu masalah batasan umur menikah, pencatatan nikah, perceraian di pengadilan, dan masalah poligami. Karena itu, studi-studi selanjutnya dapat mengkaji

aspek lain dari hukum keluarga Islam dalam konteks perbandingan Indonesia dan Mesir. Selain itu, studi-studi selanjutnya juga dapat mengambil perbandingan dengan Negara lain.

## DAFTAR PUSTAKA

Aulia, Mohamad Faisal. "Analisis Perbandingan Penerapan Hukum Keluarga di Mesir dan di Indonesia." Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam. Nomor 2. Volume 2. (2021): 123-132.

Kartini. "Hukum Keluarga di Mesir." Jurnal Al-Daulah. Nomor 03. Volume 01. (2014): 24-34.

Pemerintah Republik Indonesia. Peraturan Pemerintah Nomor 9 tahun 1975 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Jakarta: 1975

Presiden Republik Indonesia. Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam. Jakarta: 1991.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Jakarta: 2019.

Muhammad Najid Aufar

# PERLINDUNGAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM HUKUM PERCERAIAN DI INDONESIA DAN BRUNEI DARUSSALAM

## A. Pendahuluan

Islam sebagai agama, telah dipeluk oleh mayoritas masyarakat melayu, khususnya yang saat ini berada dalam wilayah negara Indonesia dan Malaysia. Islam awalnya sebagai agama yang asing bagi penduduk Nusantara. Tidak mudah untuk sampai pada fase agama mayoritas. Berawal dari proses masuknya Islam ke Nusantara dengan teori yang paling popular yaitu melalui jalur perdagangan. Kegiatan perdagangan menjadi media yang sangat efektif dalam proses Islamisasi masyarakat Nusantara.[1]

Terdapat 2 (dua) teori besar tentang awal mula masuknya Islam ke wilayah Nusantara (Melayu). Pertama teori Anak Benua India. Sejumlah sarjana, termasuk sarjana orientalis Belanda seperti Pijnappel dan Snouck Hurgronje, mendukung teori ini. Menurut teori ini, Islam masuk ke Nusantara dari daerah Gujarat dan Malabar; orang-orang Arab dari mazhab Syafi'i bermigrasi dan menetap di

1 Fatah Syukur, *Sejarah Peradaban Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 179.

anak benua India.[2]

Teori kedua adalah teori Aarbia. Teori ini secara spesifik dijelaskan oleh Niemann dan de Hollander bahwa Islam yang berada di wilayah Nusantara ini berasal dari daerah Hadramaut, Yaman.[3] Hal ini kemudian juga dibenarkan oleh sejarawan Muslim Hadramaut, Saqqaf al-Kaf.[4]

Dari kedua teori tersebut, mazhab yang dibawa ke wilayah Nusantara adalah Islam dengan mazhab Syafi'i. Hal ini kemudian juga tercatat dalam kitab karya Ibnu Batutah. Ibnu Batutah menyebutkan sebagai berikut:

> Artinya: *"Tentang Sultan Jawa, beliau adalah Sultan al-Malik al-Zahir, termasuk seorang raja yang mulia dan dermawan. Ia bermazhab Syafi'i. Begitu mencintai para fuqaha' yang hadir di majlisnya untuk membacakan (kitab) dan melakukan muzakarah. Dan beliau juga sangat sering berjihad dan peperangan, dan juga sosok yang tawadhu'.*[5]

Pengaruh mazhab Syafi'i tersebut terhadap Islam di wilayah Nusantara kemudian tetap berlaku hingga sekarang. Misalnya kita dapat melihat adanya pengaruh yang sangat kuat dari mazhab Syafi'i terhadap hukum keluarga di Indonesia dan Brunei Darussalam.

Dalam syarat dan rukun pernikahan misalnya, nuansa syafi'iyyahnya sangat terasa. Kompilasi Hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam tertulis di Indonesia dan Laws Of Brunei "Islamic Family Law" mensyaratkan adanya izin dari wali bagi perempuan yang hendak menikah. Izin dari wali ini adalah mazhab Syafi'i.

---

2 Muhammad Ikhsan, "Sejarah Mazhab Fikih Di Asia Tenggara," *Nukhbatul 'Ulum*, Vol. 4, No. 2, (2018), hlm. 122.

3 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Prenada Media, 2007), hlm. 7–8.

4 Muhammad Ikhsan, "Sejarah Mazhab Fikih Di Asia Tenggara." hlm. 123.

5 Ibnu Batutoh, *Rihlah Ibn Batutoh: Tuhfah An Nuzor Fī Ghoraibil Amsor Wa'ajāib Al Asfār* (Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1987), hlm. 630.

Hal serupa juga berlaku dalam hukum perceraian di Indonesia dan Brunei Darussalam yang sangat kental nuansa fiqh Syafi'inya.

Perlindungan hukum diartikan oleh Ridwan dengan menjelaskan fungsi hukum di dalam masyarakat. Hukum merupakan sebuah instrumen yang digunakan untuk mengatur hak dan kewajiban dari subyek hukum, agar setiap subyek hukum dapat menjalankan kewajibannya dengan baik serta mendapatkan yang menjadi haknya. Pada posisi ini, hukum berkedudukan sebagai aturan main dari hubungan hukum yang dilakukan oleh subyek hukum.[6]

Perempuan merupakan termasuk kelompok masyarakat yang rentan (*vulnerable groups*).[7] Karena posisinya yang rentan, perempuan akan rentan atau mudah dalam mengalami perlakuan yang tidak menyenangkan. Oleh karenanya, dibutuhkanlah perlindungan oleh hukum. Termasuk dalam hal ini adalah perlindungan dalam hukum perceraian.

Lalu, bagaimana perlindungan terhadap perempuan dalam hukum perceraian di Indonesia dan Brunei Darussalam?

## B. Fiqh Perceraian dalam Mazhab Syafi'i

Ketika Islam masuk ke Indonesia, ajaran yang dibawa adalah Islam dengan mazhab Syafi'i. Sehingga sejak awal masyarakat Indonesia mengenal Islam itu dengan bermazhab Syafi'i. Baik para pedagang yang mula-mula datang ke Indonesia, maupun kemudian kerajaan Islam yang berdiri di Indonesia, mereka menganut mazhab Syafi'i.[8] Hal yang sama juga dialami oleh Brunei Darussalam, penyebaran awal Islam dengan wajah mazhab Syafi'i, sebagaimana berdasarkan

6 Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 265.

7 Eko dkk Riyadi, *Vulnerable Groups: Kajian Dan Mekanisme Perlindungannya* (Yogyakarta: PUSHAM UII, 2012), hlm. 8.

8 Anny Nailatur Rohmah and Ashif Az Zafi, "Jejak Eksistensi Mazhab Syafi`i Di Indonesia," *Jurnal Tamaddun : Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, No. 1, (2020), hlm. 190.

teori Makkah, penyebaran di Nusantara berasal dari Makkah yang saat itu mayoritas penduduk Makkah bermazhab Syafi'i.[9]

Penyebaran agama Islam oleh ulama melalui jalur pendidikan, dakwah, kesenian dan lainnya serta pengaruh organisasi masyarakat Nahdlatul Ulama yang membawa mazhab Syafi'i semakin mengokohkan mazhab Syaf'i di dalam kehidupan masyarakat Indonesia hingga saat ini.[10] Adapun Brunei Darussalam, tujuan mendirikan negaranya tertulis untuk mempertahankan negara Islam yang dalam fiqhnya mengikuti mazhab Syafi'i.[11]

Begitu kentalnya nuansa mazhab Syaf'i di kalangan masyarakat Indonesia dan Brunei Darussalam, maka untuk memulai pembahasan kali ini, Penulis perlu memaparkan fiqh perceraian dalam mazhab Syaf'i. Hal ini selain sebagai teori dasar, juga untuk melihat seberapa penting kedudukan pembaharuan hukum Islam di Indonesia dan Brunei Darussalam, khususnya dalam perspektif perlindungan hukum terhadap perempuan.

Terkait pereceraian, masyarakat muslim kebanyakan merujuk pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majjah dari Abdullah bin Umar yakni[12]

Artinya : *sesuatu yang halal yang dibenci Allah adalah perceraian.*

Kualitas hadis tersebut masih diperdebatkan oleh para ahli hadis. Satu kelompok yang menilai hadis tersebut berkualitas dlaif, sehingga bernilai bahwa hukum perceraian adalah mubah. Adapun kelompok sarjana yang lain menilainya berkualitas shahih atau

9 Abd Ghofur, "Islam Dan Politik Di Brunei Darussalam (Suatu Tinjauan Sosio-Historis)," *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Bergama*, Vol. 7, No. 1, (2015), hlm. 58.

10 Anny Nailatur Rohmah and Ashif Az Zafi, "Jejak Eksistensi Mazhab Syafi`i Di Indonesia." hlm. 190.

11 Abd Ghofur, "Islam Dan Politik Di Brunei Darussalam (Suatu Tinjauan Sosio-Historis)." hlm. 54.

12 Ibnu Majjah, *Sunan Ibnu Majah*, II. (Beirut: Dar el-Marefah, 1996), hlm. 500.

hasan, sebagai akibatnya hukum perceraian menurut kelompok ini adalah makruh.[13]

Berdasarkan hadis itu pula, para *da'i* maupun pihak yang hendak merukunkan suami istri yang hendak bercerai biasanya akan menyampaikan bahwa meskipun perceraian itu hal yang boleh (halal), namun hal tersebut dibenci Allah. Oleh karenanya, para *da'i* menyarankan, sebisa mungkin untuk tidak bercerai.

Status perceraian sebagai hal yang dibenci Allah tersebut, berbalik dengan kemudahan penetapan terjadinya talak dari seorang suami kepada istri. Meskipun seorang suami itu berdalih bercanda dalam mengatakan talak kepada istrinya dengan perkataan talak secara jelas, maka perceraian itu tetap terjadi.[14] Hal ini didasarkan pada hadis yang berbunyi sebagai berikut:

ما بال أقوام يلعبون بحدود الله يقول احدهم قد طلقتك قد راجعتك قد طلقتك [15]

Dalam kajian fiqh, pada dasarnya hanya suami yang mempunyai hak untuk menjatuhkan talaknya.[16] Adapun alasan talak berada dalam hak suami, Wahbah Zuhaily mengemukakan tiga alasan yaitu,

1. Suami yang membayar mahar dan nafkah untuk istri dan anak-anaknya.
2. Perempuan pada umumnya lebih bersikap emosional daripada laki-laki.
3. Talak berkaitan dengan tanggung jawab suami pasca perceraian, misalnya membayar mahar yang belum lunas, nafkah iddah,

13 Amrulloh, "Kesahihan Dan Ke-Daif-an Hadith Perkara Halal Yang Paling Dibenci Allah Adalah Talak Dan Implikasinya Terhadap Konsep Talak," *Maraji': Jurnal Studi KeIslaman*, Vol. 2, No. 1, (2015), hlm. 222.

14 Wahbah Al-Zuhaily, *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh Jilid VII* (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 369.

15 Ibnu Majjah, *Sunan Ibnu Majah*..., hlm. 499.

16 Imam Syafi'i, *Al-Umm Juz 6*, *Fiqh* (Beirut: Dar al-Wafa, 2001), hlm. 457.

dan mut'ah.[17]

Secara fiqh, jika istri ingin memutuskan perkawinan, ia dapat mengajukan khul' kepada suaminya[18] atau mengajukan *faskh* atas pernikahannya kepada hakim dengan alasan tertentu. Menurut Wahbah Zuhaily, tidak ada manfaatnya untuk menjadikan hak talak berada dalam kewenangan hakim. Hal ini karena terkadang alasan untuk bercerai itu menjadi rahasia diantara suami istri saja, ketika harus melalui pengadilan, maka hal tersebut pasti akan terbuka untuk umum sebagaimana tercatat dalam putusan hakim.[19]

Dalam mazhab Syafi'i, tidak ada disebutkan tentang alasan apa saja seorang laki-laki dapat menjatuhkan talak kepada istrinya. Kitab Fiqh al-Islam wa Adillatuhu beserta kitab Tuhfatut Thullab ketika menjelaskan talak, kedua kitab tersebut hanya menjelaskan tentang jenis-jenis talak yaitu talak yang telah dijanjikan, khul'i, sumpah ila, dan talak karena tidak berhasil didamaikan oleh *hakamain*.[20]

Adapun dalam pembahasan *fasakh*, Wahbah Zuhaily menyebutkan beberapa alasan untuk dapat terjadinya *fasakh* yaitu:

1. Habisnya mahar
2. Habisnya nafkah atau baju atau tempat tinggal
3. Sumpah li'an
4. *Khiyar 'atiqah*
5. Aib yang telah ada, misal gila
6. Pisah yang *gharur*
7. *Wathi syubhat*
8. Masuk Islam salah satu suami atau istri

17 Wahbah Al-Zuhaily, *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh Jilid VII*..., hlm. 360.

18 Khul' adalah permohonan cerai dari istri kepada suami dengan janji akan melakukan suatu syarat jika suami berkenan untuk menceraikan istri tersebut.

19 Wahbah Al-Zuhaily, *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh Jilid VII*..., hlm. 361.

20 Zakariya Al-Anshori, *Tuhfatut Thullab* (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1997), hlm. 221.

9. Keluar dari Islam salah satu suami atau istri
10. Tidak sekufu antara suami istri
11. Antara suami istri ternyata saudara sepersusuan.[21]

Dari pembahasan ini dapat kita lihat bahwa dalam mazahab Syafi'i, perceraian sepenuhnya berada di tangan suami. Lebih dari itu, penulis belum menemukan pembahasan tentang alasan apa saja yang dapat menjadi penyebab seorang suami dapat menjatuhkan talak kepada istrinya. Seorang istri jika dia berkeinginan bercerai dari suaminya, dapat menggunakan mekanisme *khulu'* atau *fasakh. Khulu'* berarti istri berjanji akan melakukan sesuatu asalkan suaminya menjatuhkan talak, sedangkan *fasakh* berarti pemisahan oleh hakim dengan alasan tertentu.

## C. Hukum Perceraian di Indonesia dan Malaysia

### 1. Hukum Perceraian di Indonesia

Hukum perceraian di Indonesia tersebar di dalam beberapa peraturan. Peraturan tersebut adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagaimana diubah melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama sebagaimana diubah melalui Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam serta beberapa Surat Edaran Mahkamah Agung yang berlaku secara internal bagi para hakim.

Berdasarkan berbagai peraturan perundang-undangan tersebut, Indonesia menganut asas mempersukar perceraian. Hal ini ditegaskan melalui Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun

21 Wahbah Al-Zuhaily, *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh Jilid VII...*, hlm. 353.

2022 tentang Pemberlakuan Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Mahkamah Agung Tahun 2022 sebagai Pedoman Pelaksanaan Tugas Bagi Pengadilan.

Asas yang tercantum dalam SEMA Nomor 1 Tahun 2022 pada dasarnya hanyalah penegasan semata. Mempersukar perceraian pada hakikatnya telah ada sejak diundangkannya UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pasal 39 Undang-Undang tersebut menegaskan perceraian hanya dapat dilakukan di depan persidangan. Dengan ketentuan tersebut, maka menganulir atau menganggap tidak ada perceraian yang dilaksanakan di luar persidangan. Hal ini berarti Indonesia menganut asas mempersukar perceraian, karena suami maupun istri tidak dapat dengan mudah bercerai. Perceraian di Indonesia harus melalui pengadilan terlebih dahulu. Lebih dari itu, gugatan perceraian yang diajukan harus berdasarkan alasan-alasan yang telah ditentukan dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku.[22]

Perceraian hanya diakui oleh hukum jika dilakukan di depan sidang pengadilan. Ketentuan tersebut temuat dalam Pasal 39 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dengan ketentuan tersebut, maka perceraian yang dilakukan di luar pengadilan oleh hukum tidaklah diakui.

Adapun alasan-alasan untuk dapat terjadinya perceraian yang diatur dalam berbagai peraturan tersebut adalah:

1. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabok, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan.
2. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya.

22 Allifa Amelia, "PELAKSANAAN ASAS MEMPERSULIT TERJADINYA PERCERAIAN PADA PENGADILAN AGAMA PAYAKUMBUH BERDASARKAN UNDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 1974 TENTANG PERKAWINAN," *JOM Fakultas Hukum*, Vol. VII, No. 2, (2016), hlm. 2.

3. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung.
4. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain.
5. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/ isteri.
6. Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.
7. Melalaikan kewajiban masing-masing.
8. Pelanggaran atas perjanjian perkawinan.
9. Suami melanggar taklik talak.
10. Peralihan agama yang menyebabkan ketidakrukunan dalam rumah tangga.

Dengan demikian, ketika di persidangan tidak terbukti terdapat alasan-alasan yang diatur dalam peraturan perundang-undangan, maka pengajuan perceraian di pengadilan dinyatakan ditolak.

Adapun yang dapat mengajukan perceraian di pengadilan, hukum di Indonesia mengatur baik suami ataupun istri dapat mengajukan. Jika suami yang mengajukan perceraian, maka perkaranya disebut dengan cerai talak, sedangkan jika istrinya yang mengajukan perceraian ke pengadilan, maka istilahnya disebut cerai gugat. Perkara cerai talak pada tahap akhirnya suami akan ikrar talaknya di depan persidangan. Sedangkan pada perkara cerai gugat, hakimlah yang menjatuhkan talak bagi sang istri.

**2. Hukum Perceraian di Brunei**

Hukum perceraian di Brunei Darussalam saat ini diatur dalam Laws Of Brunei "Islamic Family Law" yang direvisi terakhir pada

tahun 2012.[23] Berdasarkan peraturan tersebut, pada dasarnya perceraian harus melalui pengadilan terlebih dahulu. Meskipun begitu, dalam Pasal 55 peraturan tersebut, perceraian yang dilakukan oleh suami di luar pengadilan harus dilaporkan ke pengadilan paling lama 7 (tujuh) hari. Ketika pengadilan menilai talak yang diucapkan suami tersebut telah sesuai dengan syariat, maka pengadilan memerintahkan kepada pejabat untuk mencatat perceraian tersebut.

Dengan demikian, di Brunei Darussalam perceraian dapat dilakukan di luar pengadilan, akan tetapi setelah itu harus dilaporkan ke pengadilan untuk diperiksa kesesuaiannya dengan syariat. Jikalau memang telah sesuai maka, percerian tersebut baru tercatat oleh negara.

Adapun pihak yang menjadi inisiator dalam pengajuan perkara perceraian, baik suami ataupun istri diberikan hak untuk mengajukan permohonan perceraian. Tentu melalui jalur-jalur yang disediakan. Jalur perceraian yang dipunyai seorang suami yang hendak mengajukan perceraian adalah sebagaimana yang diatur dalam mazhab syafi'i. Pengadilan dapat memberi izin atau memerintahkan cerai kepada suami dengan syarat pernikahan tersebut telah tercatat dan pernikahan tersebut dilaksanakan berdasarkan hukum Islam. Ketika pengadilan telah memberikan izin, maka suami dapat mengucapkan cerainya di depan pengadilan.

Permohonan perceraian yang diajukan baik oleh suami atau istri, harus memuat alasan-alasan dia mengajukan permohonan perceraian dan mencantumkan upaya apa saja yang telah dilakukan dalam rangka mempertahankan rumah tangga. Adapun alasan-alasan yang dapat digunakan, dalam peraturan tersebut, menyesuaikan dengan jalur apa yang digunakan dalam mengajukan perceraian. Akan tetapi di dalam perceraian yang diajukan oleh suami, tidak disebutkan alasan apa saja yang dapat digunakan.

23 Humaira A. Potabuga, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Brunei Darussalam," *Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 14, No. 1, (2020), hlm. 110.

Bagi seorang istri yang ingin mengajukan perceraian, terdapat 4 (empat) jalur yang disediakan dalam Laws Of Brunei "Islamic Family Law" yang direvisi terakhir pada tahun 2012. Pertama adalah karena adanya *syiqaq* dan penunjukkan hakam. Istri yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga berhak mengajukan gugatan cerai ke pengadilan. Jika kekerasan terbukti dan pengadilan tidak dapat mendamaikan keduanya, pengadilan dapat memutuskan perceraian dengan talak ba'in. Namun, jika pengaduan kekerasan tidak terbukti dan pengadilan menolak gugatan, tetapi istri berulang kali mengajukan gugatan karena perselisihan yang terus-menerus, maka pengadilan menunjuk Hakam, yang bertindak atas nama istri dan suami serta memiliki kendali penuh atas keduanya.[24] Hal ini diatur dalam Pasal 43 peraturan tersebut.

Jalur kedua adalah karena adanya *dlarar syar'i.* Seorang istri dapat menggunakan jalur ini untuk bercerai dari suaminya jika terdapat satu atau lebih dari alasan-alasan berikut ini sebagaimana yang diatur dalam Pasal 44 peraturan tersebut:

1. Suami melakukan kekerasan.
2. Suami berselingkuh/bergaul dengan wanita yang dikenal buruk sifatnya atau menjalani kehidupan yang tidak sesuai dengan syariat.
3. Memaksa istri menjalani kehidupan yang tidak bermoral.
4. Menahan harta milik istri dan mencegahnya menggunakan barang tersebut.
5. Menghalangi istri melakukan kewajiban beragamanya.
6. Jika suami beristri lebih dari satu dan ia tidak dapat berlaku adil dengan para istrinya tersebut.[25]

24 *Ibid.*, hlm. 116.
25 *Ibid.*

Jalur selanjutnya adalah *ta'liq talak.* Jalur ini menjadikan seorang istri mempunyai hak untuk bercerai dengan suaminya sesuai dengan ta'lik talaq pada saat pernikahan yang telah diucapkan oleh suaminya. Hal ini diatur dalam Pasal 45 Peraturan tersebut.[26]

Jalur terakhir adalah melalui *fasakh* perkawinan. Dalam Pasal 46 peraturan tersebut, fasakh dapat diajukan jika alasan-alasan yang digunakan adalah salah satu diantara berikut.

1. Suami tidak diketahui keberadaannya atau ditahan selama satu tahun atau lebih.
2. Suami cuek atau tidak dapat melaksanakan pemeliharaan untuk istrinya selama empat bulan.
3. Suami dijatuhi hukuman penjara 3 tahun atau lebih.
4. Suami tidak memberikan nafkah batin selama satu tahun tanpa alasan yang jelas.
5. Suaminya mengalami sakit Impoten.
6. Gila selama dua tahun atau menderita kusta, AIDS atau penyebar HIV atau penyakit kelamin yang menular.
7. Istri tidak menyetujui pernikahan atau karena dipaksa.[27]

Selain ketentuan tersebut, di Brunei juga mengatur adanya sanksi hukum bagi seorang suami yang menjatuhkan talaknya di luar persidangan atau tanpa izin pengadilan. Ancaman pidana tersebut tertuang dalam Pasal 124 Laws Of Brunei "Islamic Family Law". Bagi seorang suami yang menjatuhkan talaknya di luar atau tanpa izin pengadilan diancam penjara paling lama 6 bulan atau denda paling banyak $2.000,00 (dua ribu dolar Brunei Darussalam).

26 *Ibid.*
27 *Ibid.*, hlm. 117.

## D. Perlindungan Terhadap Perempuan dalam Hukum Perceraian di Indonesia dan Brunei Darussalam

Pada sub pembahasan ini, penulis akan menganalisis hukum perceraian di Indonesia dan Brunei Darussalam berdasarkan perspektif perlindungan hukum terhadap perempuan.

Secara makna kebahasaan, perlindungan dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *protection.* Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) perlindungan berarti tempat berlindung.[28] Adapun arti *protection* menurut *Black's Law Dictionary*, mempunyai maksud *the act of protection*.[29]

Perlindungan hukum menurut Hadjon, adalah jaminan dalam melindungi subyek hukum, dengan menggunakan sarana hukum dalam hubungannya dengan tindakan pemerintah.[30] Sejalan dengan itu, Rahardjo menjelaskan bahwa hukum memberikan perlindungan atas kepentingan seseorang dengan cara mengalokasikan suatu kekuasaan kepadanya untuk bertindak dalam rangka kepentingan tersebut.[31]

Adapun menurut Ridwan, perlindungan hukum diartikan dengan menjelaskan fungsi hukum di dalam masyarakat. Hukum merupakan sebuah instrumen yang digunakan untuk mengatur hak dan kewajiban dari subyek hukum, agar setiap subyek hukum dapat menjalankan kewajibannya dengan baik serta mendapatkan yang menjadi haknya. Pada posisi ini, hukum berkedudukan sebagai aturan main dari hubungan hukum yang dilakukan oleh subyek hukum.[32]

---

28 Dendy dkk Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 864.

29 Bryan A. Garner, *Black's Law Dictionary*, 8th ed. (Texas: West Publishing CO, 2004), hlm. 343.

30 Philipus M. Hadjon, *Perlindungan Hukum Bagi Rakyat Di Indonesia Sebuah Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya, Penanganannya Oleh Pengadilan Dalam Lingkungan Peradilan Umum Dan Pembentukan Peradilan Administrasi Negara* (Surabaya: PT. Bhina Ilmu, 1987), hlm. 1.

31 Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2014), hlm. 53.

32 Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara...*, hlm. 265.

Menurut Sudikno Mertokusumo, hukum mempunyai fungsi melindungi kepentingan manusia.[33] Menggunakan kalimat lain, Hadjon menjelaskan bahwa perlindungan hukum mempunyai prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia.[34] Harkat dan martabat manusia, menurut Nasution, berintikan pada hak asasi manusia.[35]

Berdasarkan penjelasan tersebut, perlindungan hukum dapat dipandang sebagai perlindungan serta pemenuhan terhadap harkat dan martabat manusia dalam rangka mewujudkan keadilan yang merupakan tujuan dari hukum itu sendiri.[36]

Dalam kajian hukum hak asasi manusia, perempuan merupakan termasuk kelompok masyarakat yang rentan (*vulnerable groups*).[37] Karena posisinya yang rentan, perempuan akan rentan atau mudah dalam mengalami perlakuan yang tidak menyenangkan. Oleh karenanya, dibutuhkanlah perlindungan oleh hukum. Termasuk dalam hal ini adalah perlindungan dalam hukum perceraian. Bukan berarti laki-laki tidak butuh perlindungan hukum, tapi focus makalah untuk menganalisis perlindungan yang diberikan hukum pada perempuan khususnya dalam kaitannya dengan perceraian.

Pada makalah ini, penulis akan menganalisis ketentuan hukum perceraian yang berlaku di Indonesia dan Brunei Darussalam dengan perspektif perlindungan hukum bagi perempuan.

Perlindungan hukum yang pertama adalah terkait pelaksanaan perceraian yang harus melalui pengadilan atau dapat dilaksanakan

33 Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum (Sebuah Pengantar)* (Yogyakarta: Liberty, 2008), hlm. 77.

34 Philipus M. Hadjon, *Perlindungan Hukum Bagi Rakyat Di Indonesia Sebuah Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya, Penanganannya Oleh Pengadilan Dalam Lingkungan Peradilan Umum Dan Pembentukan Peradilan Administrasi Negara*..., hlm. 20.

35 Bahder Johan Nasution, *Negara Hukum Dan Hak Asasi Manusia* (Bandung: Mandar Maju, 2011), hlm. 220.

36 Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum (Sebuah Pengantar)*..., hlm. 77.

37 Eko dkk Riyadi, *Vulnerable Groups: Kajian Dan Mekanisme Perlindungannya*..., hlm. 8.

di luar pengadilan. Di Indonesia, perceraian dapat diakui oleh negara melalui hukumnya hanya jika perceraian itu dilakukan di sidang pengadilan. Perceraian yang dilaksanakan di luar pengadilan, tidak mendapatkan pengakuan oleh hukum. Hal ini tercantum dalam Pasal 39 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Proses perceraian yang hanya dapat dilaksanakan di depan sidang pengadilan menjadikan perempuan terlindungi dari kesewenang-wenangan suaminya. Baik suami tersebut bercanda atau serius, baik secara jelas atau samar-samar dalam menjatuhkan talaknya, selama tidak dilaksanakan di sidang pengadilan, maka perceraian tersebut tidak diakui oleh hukum Indonesia.

Di dalam kajian fiqh, talak yang dijatuhkan oleh suami memang ada konsekuensinya. Dalam artian, meskipun talak dapat dilakukan suami dalam kondisi apa saja dan di mana saja, namun tetap hal tersebut akan berpotensi menjadikan perempuan berada dalam posisi yang lemah dalam pernikahan. Oleh karenanya, di Indonesia perempuan diberikan perlindungan hukum dalam perceraian dengan cara perceraian hanya dapat dilaksanakan di depan persidangan.

Adapun di Brunei Darussalam, pada dasarnya ketika perkawinan telah tercatat dan dilakukan berdasarkan hukum Islam, maka perceraian harus dilakukan di depan persidangan. Akan tetapi di dalam Pasal 55 Laws Of Brunei "Islamic Family Law" seorang suami memungkin untuk menjatuhkan talak kepada istrinya di luar pengadilan, dengan syarat paling lambat 7 (tujuh) hari harus melapor ke pengadilan yang kemudian pengadilan akan memeriksa penjatuhan talak tersebut telah sesuai dengan syariat atau tidak.

Dalam hukum di Brunei Darussalam memang memungkinkan perceraian dilakukan di luar pengadilan, namun hal tersebut dengan disertai ancaman pidana bagi suami yang melakukan tersebut. Ancaman pidana bagi suami yang menjatuhkan talaknya di luar dan tanpa izin pengadilan berupa penjara paling lama 6 (enam) bulan atau denda paling banyak $2.000,00 (dua ribu dollar Brunei).

Dengan adanya ancaman pidana tersebu, penulis berkeyakinan bahwa suami akan berpikir lagi ketika akan menjatuhkan talaknya di luar pengadilan. Oleh karenanya, perlindungan bagi perempuan di Brunei Darussalam dalam hukum perceaian yang agak kurang dalam konteks memungkinkan penjatuhan talak di luar pengadilan, ditutup dengan adanya ancaman pidana bagi suami yang melakukan penjatuhan talak di luar pengadilan.

Perlindungan hukum kedua yang hendak dibahas adalah ada atau tidaknya saluran yang dimiliki perempuan untuk memutuskan perkawinan dengan suaminya meskipun tanpa adanya kerelaan suami. Hal ini dikarenakan tidak sedikit perempuan yang merasa tidak nyaman dengan ikatan perkawinannya, akan tetapi suami tidak juga melepas perempuan tersebut dengan menceraikannya. Mempertahankan ikatan perkawinannya, namun tidak menggaulinya secara baik, dan tidak pula melepasnya dengan menceraikan istrinya. Dalam kondisi seperti inilah urgensi saluran bagi perempuan untuk memutus tali perkawinannya.

Perlindungan hukum ketiga yang masih berhubungan dengan yang kedua adalah alasan-alasan yang digunakan untuk dapat dikabulkan pengadilan memutus perkawinan diantara suami istri tersebut. Hal ini untuk memastikan tidak terjadi kesewenang-wenangan diantara keduanya.

Baik di Indonesia maupun Brunei, keduanya memberikan saluran bagi perempuan yang hendak memutus ikatan perkawinannya. Di Indonesia, ketika istri hendak memutus ikatan perkawinan di pengadilan, maka masuk dalam klasifikasi perkara cerai gugat. Adapun alasan yang dapat digunakan istri yang hendak mengajukan gugatan cerai, sama dengan alasan yang dapat digunakan suami yang hendak memutus perkawinan. Alasan-alasan tersebut termuat dalam beberapa peraturan hukum yang pada intinya alasan-alasan tersebut adalah:

1. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabok, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan.
2. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya.
3. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung.
4. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain.
5. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/ isteri.
6. Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.
7. Melalaikan kewajiban masing-masing.
8. Pelanggaran atas perjanjian perkawinan.
9. Suami melanggar taklik talak.
10. Peralihan agama yang menyebabkan ketidakrukunan dalam rumah tangga.

Adapun di Brunei Darussalam, saluran yang dimiliki oleh seorang istri yang hendak berpisah dengan suaminya terdapat 4 (empat) jalur. Keempat jalur tersebut ada konteks dan alasan spesifik yang menjadikan jalur tersebut dapat digunakan istri yang hendak bercerai.

Akan tetapi bagi suami yang hendak menjatuhkan talaknya di persidangan, tidak diatur secara spesifik alasan apa saja yang dapat digunakan. Di Brunei hanya mendasarkan apakah telah sesuai dengan syariat atau tidak. Tidak ada pengaturan secara khusus. Hanya mengandalkan penafsiran dari suami dan hakim. Hal ini yang

membuka perlindungan hukum bagi perempuan dalam perceraian di Brunei Darussalam menjadi kurang maksimal.

Perlindungan hukum terhadap perempuan tersebut, bukanlah termasuk hal-hal yang dianggap mencampuradukkan hukum Islam dengan hal-hal lain di luar Islam, akan tetapi perlindungan tersebut harus dianggap sebagai pembaharuan hukum Islam, khsusunya dalam bidang hukum keluarga. Pembaharuan ini tentu dengan menyesuaikan kondisi dalam masyarakat dimana hukum itu akan diterapkan, sehingga dapat memberikan kemaslahatan, kemanfaatan, dan keadilan kepada seluruh masyarakat, khususnya bagi perempuan yang pada umumnya lebih sering mengalami ketidakadilan dan ketertindasan.[38]

## E. Penutup

Berdasarkan pemaparan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa terdapat setidaknya 3 (tiga) konsep perlindungan hukum yang diberikan kepada perempuan terkait hukum perceraian di Indonesia dan Brunei Darussalam.

Perlindungan hukum yang pertama adalah terkait pelaksanaan perceraian yang harus melalui pengadilan atau dapat dilaksanakan di luar pengadilan. Di Indonesia, perceraian dapat diakui oleh negara melalui hukumnya hanya jika perceraian itu dilakukan di sidang pengadilan. Perceraian yang dilaksanakan di luar pengadilan, tidak mendapatkan pengakuan oleh hukum. Adapun di Brunei Darussalam, memungkinkan untuk perceraian dilakukan di luar pengadilan, namun ada ancaman pidana bagi laki-laki yang melakukan tersebut.

38 Kholis Bidayati Kholis, Muhammad Alwi Al Maliki Alwi, and Suci Ramadhan Suci, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara Muslim," *ADHKI: Journal of Islamic Family Law*, Vol. 3, No. 1, (2021), hlm. 66–67.

Perlindungan hukum kedua adalah terdapatnya saluran yang dimiliki perempuan untuk memutuskan perkawinan dengan suaminya meskipun tanpa adanya kerelaan suami. Baik Indonesia maupun Brunei Darussalam, kedua negara tersebut memberikan saluran bagi perempuan yang hendak memutuskan perkawinan dengan suaminya. Indonesia ada yang disebut dengan cerai gugat, yakni permohonan perceraian yang diajukan oleh pihak istri kepada Pengadilan. Adapun di Brunei Darussalam terdapat 4 (empat) jalur yaitu karena adanya *syiqaq*, karena adanya *dlarar syar'i*, karena adanya pelanggaran ta'liq talak, dan karena adanya *fasakh* pernikahan. Keempat jalur tersebut mempunyai konteks dan alasan-alasan spesifik tersendiri.

Perlindungan hukum ketiga adalah adanya alasan yang spesifik yang dapat digunakan suami yang hendak menceraikan istrinya. Di Indonesia, alasan tersebut sama baik yang mengajukan perceraian suami ataupun istri. Sedangkan di Brunei Darussalam, alasan yang diatur hanya bagi seorang istri yang hendak mengajukan perceraian. Adapun bagi suami, tidak ada aturan spesifik. Oleh karenanya, menurut penulis dalam perlindungan hukum ketiga ini di Brunei Darussalam yang masih kurang optimal.

Perlindungan hukum terhadap perempuan tersebut, bukanlah termasuk hal-hal yang dianggap mencampuradukkan hukum Islam dengan hal-hal lain di luar Islam, akan tetapi perlindungan tersebut harus dianggap sebagai pembaharuan hukum Islam, khsusunya dalam bidang hukum keluarga. Pembaharuan ini tentu dengan menyesuaikan kondisi dalam masyarakat dimana hukum itu akan diterapkan, sehingga dapat memberikan kemaslahatan, kemanfaatan, dan keadilan kepada seluruh masyarakat, khususnya bagi perempuan yang pada umumnya lebih sering mengalami ketidakadilan dan ketertindasan.

# DAFTAR PUSTAKA

Al-Anshori, Zakariya. *Tuhfatut Thullab*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1997.

Al-Zuhaily, Wahbah. *Fiqh Al-Islam Wa Adillatuh Jilid VII*. Beirut: Dar al-Fikr, 1985.

Amelia, Allifa. "PELAKSANAAN ASAS MEMPERSULIT TERJADINYA PERCERAIAN PADA PENGADILAN AGAMA PAYAKUMBUH BERDASARKAN UNDANG-UNDANG NOMOR 1 TAHUN 1974 TENTANG PERKAWINAN." *JOM Fakultas Hukum*, Vol. VII, No. 2, (2016): 1–23.

Amrulloh. "Kesahihan Dan Ke-Daif-an Hadith Perkara Halal Yang Paling Dibenci Allah Adalah Talak Dan Implikasinya Terhadap Konsep Talak." *Maraji': Jurnal Studi KeIslaman*, Vol. 2, No. 1, (2015): 1–23.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2007.

Batutoh, Ibnu. *Rihlah Ibn Batutoh: Tuhfah An Nuzor Fī Ghoraibil Amor Wa'ajāib Al Asfār*. Beirut: Dar Ihya al-Ulum, 1987.

Garner, Bryan A. *Black's Law Dictionary*. 8th ed. Texas: West Publishing CO, 2004.

Ghofur, Abd. "Islam Dan Politik Di Brunei Darussalam (Suatu Tinjauan Sosio-Historis)." *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Bergama*, Vol. 7, No. 1, (2015): 53–69.

Hadjon, Philipus M. *Perlindungan Hukum Bagi Rakyat Di Indonesia Sebuah Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya, Penanganannya Oleh Pengadilan Dalam Lingkungan Peradilan Umum Dan Pembentukan Peradilan Administrasi Negara*. Surabaya: PT. Bhina Ilmu, 1987.

HR, Ridwan. *Hukum Administrasi Negara*. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.

Ikhsan, Muhammad. "Sejarah Mazhab Fikih Di Asia Tenggara." *Nukhbatul 'Ulum*, Vol. 4, No. 2, (2018): 20–39.

Kholis, Kholis Bidayati, Muhammad Alwi Al Maliki Alwi, and Suci Ramadhan Suci. "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara Muslim." *ADHKI: Journal of Islamic Family Law*, Vol. 3, No. 1, (2021): 51–68.

Majjah, Ibnu. *Sunan Ibnu Majah*. II. Beirut: Dar el-Marefah, 1996.

Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum (Sebuah Pengantar)*. Yogyakarta: Liberty, 2008.

Nasution, Bahder Johan. *Negara Hukum Dan Hak Asasi Manusia*. Bandung: Mandar Maju, 2011.

Potabuga, Humaira A. "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Brunei Darussalam." *Bilancia: Jurnal Studi Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 14, No. 1, (2020): 105–120.

Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2014.

Riyadi, Eko dkk. *Vulnerable Groups: Kajian Dan Mekanisme Perlindungannya*. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2012.

Rohmah, Anny Nailatur, and Ashif Az Zafi. "Jejak Eksistensi Mazhab Syafi`i Di Indonesia." *Jurnal Tamaddun : Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, No. 1, (2020).

Sugono, Dendy dkk. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Syafi'i, Imam. *Al-Umm Juz 6*. *Fiqh*. Beirut: Dar al-Wafa, 2001.

Syukur, Fatah. *Sejarah Peradaban Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.

# BAGIAN IV

# PENCATATAN PERNIKAHAN DAN PEMELIHARAAN ANAK DI INDONESIA, MALAYSIA DAN AMERIKA SERIKAT

Rusdi Rizki Lubis

# PENCATATAN PERKAWINAN DALAM STUDI PERBANDINGAN INDONESIA DAN MALAYSIA

## A. Pendahuluan

Sebagai hukum yang dianggap landasan pembentukan masyarakat muslim, hukum keluarga memiliki posisi strategis, bahkan disebut sebagai pintu gerbang untuk mempelajari hukum Islam yang lebih jauh lagi. Tentu saja ini berhubungan dengan pemberlakuan hukum keluarga Islam yang secara global menyentuh seluruh lapisan masyarakat muslim di dunia.[1]

Dalam Alquran terdapat setidaknya 70 ayat yang mengatur berkaitan dengan hukum keluarga. Ini sekaligus menunjukkan bahwa dalam implementasinya diperlukan pengembangan yang selaras dengan perubahan zaman dan kondisi. Senada dengan hal tersebut Apeldorn mengungkapkan bahwa manusia dikuasai oleh hukum. Hukum selalu mengikuti manusia dari sejak lahir hingga manusia meninggal. Hukum selalu melindungi benih yang bahkan belum lahir dan menjaga jenazah orang yang sudah mati.[2] Kenyataan

1 J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Moder*n, (Surabaya: Amar Press, 1990), hlm. 27

2 L. J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1990), hlm. 6

itulah yang menyebabkan hukum keluarga menjadi sangat penting untuk dikaji dan bahkan di beberapa Negara Islam hukum keluarga kemudian mengalami pembaruan.

Pembaharuan hukum keluarga tersebut tentu tidak terlepas dari peraturan mengenai pernikahan, yang menurut pendapat Abdur Rahma Al-Juzairi menyatakan bahwa kata nikah dapat dilihat dari tiga aspek pengertian yaitu makna secara bahasa (etimologis), makna ushulli (syar'i) dan makna fiqhi (hukum).[3] Makna nikah secara etimologis sebagaimana termaktub dalam Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, berarti menjalin kehidupan baru dengan bersuami atau istri, menikah, melakukan hubungan seksual dan bersetubuh.[4] Sedangkan dalam bahasa melayu sebagai perbandingan secara harfiah, digunakan istilah *kahwin* yang berarti perikatan yang sah antara lelaki dengan perempuan menjadi suami istri.[5]

Secara garis besar pemberlakuan hukum keluarga Islam di dunia menurut Tahir Mahmood sebagaimana yang ditulis Prof. Amin Summa dalam bukunya, dapat dibedakan menjadi tiga kelompok besar yaitu:

1. Negara yang memberlakukan hukum Islam secara tradisional, dimana hukum keluarga Islam klasik diberlakukan menurut mazhab yang bervariasi sebagai warisan yang bersifat turun temurun, tidak pernah berubah dan tidak pernah dikodifikasi hingga saat ini. Tergolong kelompok pertama ini adalah Saudi Arabia Yaman, Bahrain dan Kuwait. Di Arab Saudi yang konstitusinya memerintahkan supaya semua legislasi harus merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah dan dalam penerapan hukum tradisionalnya merujuk kepada mazhab Hanbali. Di

3 Prof. Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), hlm. 41

4 Tim Prima Pena, Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, (Jakarta: Cita Media Pres), hlm. 344

5 Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), hlm. 558

Yaman berlaku mazhab Syi'ah Zaidiyah. Di Bahrain berlaku mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanafi. Di Kuwait yang hingga saat ini masih menjadi salah satu pusat negara yang mempertahankan hukum keluarga Islam klasik dengan menganut mazhab Maliki.

2. Negara-negara sekuler yang telah meninggalkan hukum keluarga Islam dan digantikan dengan peraturan perundang-undangan atau sebuah formulasi hukum modern yang berlaku bagi seluruh penduduk mereka terlepas dari apapun agamanya. Negara yang termasuk pada kelompok ini adalah Turki, yang oleh Edward Mortimer dijuluki sebagai bangsa Muslim dengan Negara Sekuler.[6]
3. Negara-negara yang telah melakukan pembaruan hukum keluarga Islam. Adapun yang termasuk ke dalam kelompok negara ini adalah Mesir yang telah melakukan reformasi sedikit demi sedikit sejak tahun 1920 dengan menggunakan perpaduan mazhab Hanafi dan Syafi'i. Negara lain yang termasuk dalam kelompok ini adalah Sudan, Jordania, Syiria, Tunisia, Maroko, Aljazair, Irak, Iran dan Pakistan yang mana semua negara ini termasuk ke dalam negara Islam.[7]

Indonesia dan Malaysia termasuk ke dalam negara yang melakukan pembaruan hukum keluarga melalui kodifikasi hukum di dalamnya. Salah satu bentuk pembaruan hukum ketentuan yang diatur dan menarik untuk dikaji adalah pencatatan perkawinan. Peraturan di Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagaimana perubahannya mengatur mengenai pencatatan perkawinan. Pasal 2 ayat (2) yang berbunyi: "Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku". Sejak diberlakukannya aturan tersebut hingga saat ini namun sampai saat ini ketentuan masih menimbulkan banyak

6 Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 114

7 Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia*, .... hlm. 162

persoalan, karena masih banyak orang yang telah melangsungkan perkawinan namun ia tidak mencatatkan perkawinannya pada Pegawai Pencatat Nikah (PPN) Kantor Urusan Agama.

Ketentuan pencatatan perkawinan ini juga diterapkan di Malaysia. Hal ini tertulis pada Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) tahun 1984 yakni akta 303 pasal 22 yang berbunyi: (1) Sebaik selepas akad nikah suatu perkahwinan dilakukan, Pendaftar hendaklah mencatatkan butir-butir yang ditetapkan dan ta'liq yang ditetapkan atau ta'liq lain bagi perkahwinan itu di dalam Daftar perkahwinan.[8]

Ada pelbagai faktor yang melatarbelakangi pentingnya pencatatan perkawinan dan menjadi bahan perhatian bagi hukum keluarga di seluruh dunia. Selain faktor ketidaktahuan dan ketidaksadaran akan pentingnya dokumen perkawinan, pencatatan perkawinan bermaksud untuk mencegara oknum yang ingin memanfaatkan celah hukum bagi mereka yang akan melangsungkan poligami. Di samping faktor tersebut, memang di kalangan umat Islam masih ada yang berpegang teguh pada pemahaman bahwa perkawinan sudah sah apabila dilaksanakan menurut ketentuan hukum Islam, tidak perlu ada pencatatan dan tidak perlu ada surat atau akta nikah, karena sejak masa Rasulullah saw, sahabat sampai abad ± ke 18 M belum dikenal adanya pencatatan perkawinan, sehingga apa dasar syar'inya suatu negara menetapkan undang-undang pengharusan pencacatan sebuah perkawinan.

Di dalam literatur klasik (kitab-kitab fiqih) tidak ditemukan aturan tentang pencatatan perkawinan sebagai syarat sahnya perkawinan. Perkawinan merupakan ranah privat yang seharusnya negara tidak berhak ikut campur dalam urusan itu. Alasan inilah yang umum dijadikan dalih bagi kalangan yang menolak pencatatan

8 Lihat Lembaga Penyelidikan Undang-undang, Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah-wilayah Persekutuan) 1984 (akta 303), (Petaling Jaya: International Law Book Sevices, 2013), hlm. 24.

perkawinan. Mereka menegaskan sisi positif dari aturan tersebut, yaitu pencatatan perkawinan berfungsi untuk data kependudukan, seperti perkawinan itu sendiri, perceraian, serta berhubungan dengan status anak atas hak kewarisan. Sebab, ketika terjadi perselisihan atau masalah dengan perkawinan, maka upaya hukum yang dilakukan membutuhkan akta otentik perkawinan.

Pertentangan antara ranah agama (privat) dan ranah negara (publik) masih sering dijumpai hingga saat ini. Padahal negara datang untuk mengatur pelbagai permasalahan rakyatnya demi sebuah kemaslahatan. Namun memang apabila landasan hukum yang digunakan tidak secara nyata terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah, maka pro dan kontra itu pasti akan selalu ada. Secara singkat tulisan ini akan membahas mengenai pencatatan perkawinan dengan metode komparatif antara hukum keluarga yang berlaku di Indonesia dan Malaysia. Dengan menggunakan pisau analisis asas legalitas dan asas monogami demi mencari jawaban secara komprehensif tujuan dari pencatatan perkawinan tersebut juga untuk membuktikan bahwa kehadiran hukum Islam telah sempurna dan visioner mengikuti segala perkembangan hukum.

## B. Pencatatan Perkawinan di Indonesia

Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan disebutkan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Selanjutnya dalam penjelasan pasal tersebut dikemukakan bahwa tidak ada perkawinan di luar masing-masing agama dan kepercayaan itu. Kemudian dalam Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan disebutkan bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan yang berlaku.

Sedangkan berdasarkan ketentuan dalam Pasal 5 dan Pasal 6 KHI dapat diketahui bahwa pencatatan perkawinan bagi mereka

yang beragama Islam diatur sebagai berikut: a. Setiap perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Islam Indonesia harus dicatat agar terjamin ketertiban perkawinan; b. Pencatatan perkawinan sebagaimana dimaksud di atas dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana diatur dalam UU 22/1946; c. Perkawinan yang sah adalah perkawinan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah (PPN); d. Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan PPN merupakan perkawinan tidak sah atau tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pembahasan pencatatan perkawinan dalam kitab-kitab fikih tradisional tidak ditemukan, karenanya umat Islam yang berfikir fikih sentris menganggap remeh dan cenderung mengabaikan pencatatan perkawinan oleh lembaga negara yang berwenang untuk itu. Bahkan dijumpai juga pandangan, bahwa perkawinan urusan pribadi (individual affairs) setiap muslim, karena itu pemerintah tidak perlu campur tangan pada wilayah pribadi ini. Di sisi lain sebagian masyarakat muslim yang menggunakan paradigma berfikir fikih dan perundang-undangan sekaligus, berusaha terus mensosialisasikan manfaat dan keuntungan adanya ketentuan pencatatan perkawinan ini, terutama untuk istri dan anak-anak. Munculnya dua pandangan masyarakat muslim ini disebabkan oleh tidak adanya ketentuan dalam Al-Qur'an dan Hadits yang secara tekstual mengatur mengenai keharusan pencatatan perkawinan.

Namun bila dikaji lebih jauh ada riwayat hadits yang menyebutkan bahwa perkawinan harus diumumkan dan dibunyikan rebana agar banyak orang yang menyaksikannya. Hadits lain mengisahkan agar perkawinan dipestakan walau hanya menyembelih seekor kambing untuk makanan bagi yang hadir dalam pesta perkawinan. Hal ini dilakukan agar perkawinan yang dilaksanakan bisa diketahui oleh orang lain. Lebih banyak orang mengetahui peristiwa perkawinan seseorang, maka itu akan lebih baik lagi. Inilah yang kemudian menjadi isyarat bahwa pencatatan

perkawinan menjadi sangat penting dan perlu dilakukan.[9]

Terdapat juga beberapa dampak negatif apabila suatu pernikahan tidak dicatatkan, diantaranya:[10]

a. Tidak ada perlindungan hukum terhadap perkawinan karena bagi negara dipandang tidak terjadi perkawinan, sesuai Yurisprudensi Mahkamah Agung Putusan Nomor 1948/K/Pid/1991 tanggal 18 Desember 1991)
b. Ditolak berperkara tentang masalah hukum keluarga (nikah, talak, rujuk, hadhanah, iddah, harta gono-hini dan waris) di Pengadilan Agama karena perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan bukti yang otentik, kecuali dilakukan itsbat nikah.
c. Pihak istri sewaktu-waktu dapat diceraikan suaminya atau suami sewaktu-waktu dapat berpoligami tanpa, bahkan dapat mengingkari perkawinan dan anak-anak hasil perkawinan tersebut, sedangkan istri tidak memiliki kekuatan hukum untuk melakukan perlawanan hukum di Pengadilan Agama.
d. Tidak ada alat bukti sah untuk menegaskan asal-usul anak dan keturunan.
e. Sulit melakukan pengurusan administrasi kependudukan

Melalui pendekatan filosofis, persoalan pencatatan nikah merupakan persoalan baru, ia hadir karena tuntutan zaman, maka dapat dipastikan bahwa persoalan ini tidak ditemukan secara tegas (qath'i) dan jelas (sharih) dalam nash (al- Quran dan hadis). Walaupun begitu, bukan berarti persoalan ini luput dari perhatian

9 Muhammad Arsyad M, *Perkawinan Yang Tidak Tercatat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif*, http://www.pa-mempawah.go.id/ diakses pada 20 Juni 2023

10 Nenan Julir, *Pencatatan Perkawinan Perspektif Ushul Fiqih*, Mizani, Wacana Hukum Ekonomi dan Keagamaan, Vol. 4, No. 1, 2017, hlm. 56

syara'. Penjelasan persoalan ini akan ditemukan dalam makna umum dari kandungan nash karena ada keserasian makna, baik disebut dengan istilah qiyas, ijma', mashlahah mursalah, maupun maqashid syar'iyah.

Adapun jalur istinbath hukum untuk mensyaratkan pencatatan perkawinan melalui metode qiyas, yang menurut bahasa berarti "mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain untuk diketahui adanya persamaan antara keduanya". Menurut istilah Ushul fiqh qiyas adalah menghubungkan (menyamakan hukum) sesuatuyang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya karena ada persamaan illat antara keduanya.[11] Di sini yang tidak ada ketentuan hukumnya adalah masalah pencatatan nikah (disebut *furu'*), sementara persoalan yang ada ketentuan hukumnya adalah persoalan muamalah hutang piutang (disebut *aal-ashl*). Sebagaimana dijelaskan Alquran surat al-Baqarah ayat 282 yang artinya:

> *Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah penulis menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya, maka hendaklah dia menuliskan. Dan hendaklah orang yang berutang itu mendiktekan, dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia mengurangi sedikit pun daripadanya. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya atau lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, maka hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika yang seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya. Dan janganlah saksi-saksi itu menolak*

11 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al- Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 82

*apabila dipanggil. Dan janganlah kamu bosan menuliskannya, untuk batas waktunya baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu kepada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak menuliskannya. Dan ambillah saksi apabila kamu berjual beli, dan janganlah penulis dipersulit dan begitu juga saksi. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sungguh, hal itu suatu kefasikan pada kamu. Dan bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.*

Dalam ayat di atas, terdapat anjuran untuk mencatat semua transaksi muamalah, tidak hanya dicatat tetapi juga harus dipersaksikan oleh dua orang laki-laki. Hal ini untuk menjaga jangan sampai ada kekeliruan, keraguan, dan ketidakpastian. Dalam tafsir al-Quran ditemukan keterangan bahwa masuk dalam makna muamalah seperti melakukan jual beli, hutang piutang, atau sewa mwnyewa dan sebagainya. Sebagaimana diketahui bahwa pernikahan juga merupakan bagian dari muamalah, malah pernikahan bukanlah muamalah biasa akan tetapi perjanjian yang sangat kuat, seperti disebutkan dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 21:

Artinya: *Dan bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal kamu telah bergaul satu sama lain (sebagai suami-istri). Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) dari kamu.*

Jadi kesamaan antara muamalah pernikahan dengan muamlah jual beli atau hutang piutang adalah bahwa di dalamnya ada kesamaan rukun, terutama adanya orang yang melakukan akad, adanya saksi, dan sighat akad. Dengan demikian pencatatan nikah yang tidak ada nash syarih yang menjelaskannya dapat diqiyaskan pada muamalah hutang piutang yang ada penjelasannya dalam

nash, karena adanya kesamaan illah di antara keduanya, yaitu bukti keabsahan perjanjian/ transaksi muamalah (bayyinah syar'iyah). Bila akad hutang piutang atau hubungan kerja yang lain harus dicatatkan, mestinya akad nikah yang begitu luhur, agung, dan sakral lebih utama lagi untuk dicatatkan. Dengan demikian, bahwa pencatatan akad nikah dianjurkan oleh Islam sebagaimana perintah pencatatan akad hutang piutang atas dasar qiyas. Dalam kaidah fikihnya dinyatakan:

> Artinya: "*Sesuatu yang telah ditetapkan berdasarkan bukti (keterangan) sepadan dengan yang telah di tetapkan berdasarkan kenyataan*"[12]

Lahirnya teori kemaslahatan dalam rangka mengantisipasi perubahan dan tuntutan zaman, agar hukum Islam tetap sejalan dengan maqashidus syar'inya. Perubahan terhadap sesuatu, termasuk institusi perkawinan dengan dibuatnya undang- undang atau peraturan lainnya, adalah merupakan kebutuhan yang tidak bisa dihindarkan, ia lahir karena tuntutan keadaan. Pencatatan perkawinan selain substansinya untuk mewujudkan ketertiban hukum juga mempunyai manfaat preventif, seperti supaya tidak terjadi penyimpangan rukun dan syarat perkawinan. Menghindarkan terjadinya pemalsuan identitas para pihak yang akan kawin, seperti laki-laki yang mengaku jejaka tetapi sebenarnya dia mempunyai isteri dan anak.

Dengan demikian mencatatkan perkawinan mengandung manfaat atau kemaslahatan, kebaikan yang besar dalam kehidupan masyarakat. Sebaliknya apabila perkawinan tidak diatur secara jelas melalui peraturan perundangan dan tidak dicatatkan akan digunakan oleh pihak-pihak yang melakukan perkawinan hanya untuk kepentingan pribadi dan merugikan pihak lain terutama istri dan anak-anak

12 Sayyid Qutb, *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.th), hlm. 223.

Selain itu, tujuan perkawinan sebagaimana tercantum dalam Alquran surat al-Rum ayat 21 adalah terwujudnya sebuah keluarga (rumah tangga) yang sakinah, mawaddah, dan rahmah, serta bahagia dan kekal. Untuk mewujudkan tujuan yang mulia tersebut, banyak factor yang harus dipenuhi, salah satu di antaranya adalah adanya legalitas dari negara. Untuk mendapatkan legalitas dari negara, pasal 2 ayat (2) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mengatur bahwa tiap-tiap perkawinan dicatatkan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Dalam pasal 5 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam mengharuskan agar setiap perkawinan yang dilakukan dicatatkan agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat.

Problema hukum yang ditimbulkan dari perkawinan yang tidak tercatat tersebut tidak hanya terkait dengan ketidaksahannya perkawinan, melainkan juga mengenai perlindungan hukum terhadap isteri, anak dan segala sesuatu akibat dari perkawinan. Konsekuensi dari tidak dicatatnya perkawinan mengakibatkan status perkawinan tidak jelas, bahkan dapat dikatakan kalau anak yang dilahirkan dari perkawinan yang tidak tercatat tersebut menjadi anak yang tidak sah pula, perceraian tidak mungkin dilakukan tanpa adanya akta perkawinan/nikah. Perkawinan yang tidak tercatat menimbulkan kerugian bagi isteri dan anak-anak yang dilahirkan, karena hak-hak keperdataan mereka sebagai isteri dan anak-anak tidak terlindungi oleh hukum, sebab perkawinan yang tidak tercatat tidak menimbulkan hubungan hukum terhadap suami, istri dan anak-anak yang dilahirkannya.[13]

Walaupun dalam perspektif KHI, pencatatan perkawinan dipahami sebagai syarat administratif, namun dengan tidak dicatatnya perkawinan tersebut, maka suatu perkawinan oleh KHI

13 Rachmadi Usman, *Makna Pencatatan Perkawinan Dalam Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia*, Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. 14, No. 03, 2017, hlm. 266

dianggap tidak mempunyai kekuatan hukum. Akibat yang timbul adalah, apabila salah satu pihak melalaikan kewajibannya, maka pihak lain tidak dapat melakukan upaya hukum, karena tidak memiliki bukti- bukti yang sah dan autentik dari perkawinan yang dilangsungkannya. Tentu saja, hal ini bertentangan dengan misi dan tujuan perkawinan itu sendiri.[14]

Pencatatan perkawinan pada hakikatnya bertujuan untuk memberikan kepastian dan perlindungan hukum bagi kedua belah pihak (suami isteri), termasuk kepastian dan perlindungan hukum terhadap akibat yang ditimbulkan dari perkawinan itu sendiri, yaitu tentang hak dan kewajiban masing-masing secara timbal balik, tentang anak-anak yang dilahirkan. Menurut Theo Huijbers, politik hukum bertujuan tidak hanya menjamin keadilan, melainkan juga menciptakan ketenteraman hidup dengan memelihara kepastian hukum dan untuk menangani kepentingan-kepentingan yang nyata dalam kehidupan bersama secara konkret.[15]

Dalam konsep Maqashid al-Syari'ah, segala sesuatu yang dapat menimbulkan kemudharatan harus dihindari. Perkawinan yang tidak tercatat akan menimbulkan banyak mudharat (keburukan) bagi pasangan suami isteri maupun bagi pihak lain yang terkait dengan perkawinan tersebut. Sehubungan dengan hal tersebut, diharapkan setiap orang yang akan melangsungkan perkawinan agar tidak hanya mementingkan satu aspek saja, yaitu agama, tetapi juga perlu diperhatikan aspek-aspek keperdataannya secara seimbang agar tujuan dari perkawinan benar-benar terwujud.

## C. Pencatatan Perkawinan di Malaysia

Sebelum membahas mengenai hukum keluarga yang berlaku di Malaysia, terlebih dahulu akan disinggung secara singkat mengenai

14 Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, (Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2013), hlm. 94

15 Theo Huijbers, *Filsafat Hukum*, (Yogyakarta, Kanisius,1995), hlm. 118

sejarah dan perkembangan hukum keluarga di Malaysia. Malaysia merupakan negara bagian yang terdiri dari 13 negara federasi, yakni, Johor, Malaka, Kedah, Kelantan, Pahang, Negeri Sembilan, Perlis, Perak, Sabah, Pulau Pinang, Serawak, Trengganu dan Selangor serta tiga wilayah persekutuan yaitu Kuala Lumpur, Putra Jaya dan Labuan. Sebelum menjadi daerah jajahan Inggris, Malaysia sebelumnya berada di bawah kekuasaan Portugis dan Belanda sampai akhir Abad 18 M. Federasi Malaysia merdeka dari penjajahan Inggris pada 31 Agustus tahun 1957.

Dalam konstitusi Malaysia, sebagaimana tertuang dalam bagian 1 pasal 3 menyebutkan bahwa "Islam adalah agama federasi". Namun, meski demikian Malaysia tidak lantas menolak adanya agama lain yang dianut. Hal ini tertuang dalam pasal 11 yang mengatakan bahwa Negara tersebut menerima prinsip kebebasan beragama.[16] Penerapan hukum Islam di Malaysia tidak terlepas dari pihak kerajaan yang mempunyai peran penting demi berlakunya hukum Islam di Malaysia.

Pelbagai pandangan yang menyatakan bahwa hukum Islam yang berlaku di Malaysia bukan merupakan peran kerajaan diantaranya karena:[17]

- Pihak kerajaan hanya meneruskan sistem sekularisme yang merupakan hasil jajahan dari Inggris;
- Pihak kerajaan tidak terlalu menafikan kehadiran ulama dan terkesan memusuhi ulama sehingga menyebabkan elemen 'keberkatan' yang biasa didapat dari para ulama menjadi hilang;
- Pihak kerajaan terlalu akur dan patuh terhadap pelbagai tuntutan dari golongan selain agama Islam.

16 Adnan Amal dan Taufiq dkk, Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hlm. 157

17 Yufi Wiyos Rini Masykuroh, Politik (Legislasi) Hukum di Malaysia, Jurnal IAIN Raden Inten, 2017, hlm. 127

Berlakunya hukum Islam di Malaysia tentu menghasilkan pro dan kontra pendapat, baik dari sisi paradigma integralistik, paradigma sekularistik ataupun paradigma simbiotik. Namun dibalik pelbagai perbedaan paradigma tersebut, pemberlakuan hukum Islam di Malaysia merupakan salah satu yang mendapat perhatian, karena bagi negara di wilayah Asia Tenggara fenomena ini dapat dianggap sebagai suatu prestasi. Karena biasanya pemberlakuan hukum Islam yang berlaku hanya seputar mengenai hukum privat berupa hukum keluarga.

Sebagai hukum yang hidup yang inheren dalam kehidupan umat Islam, maka hukum Islam telah menjadi bagian dari kehidupan umat, sehingga hukum Islam tidak lagi dirasakan sebagai norma-norma hukum yang dipaksakan dari luar diri masing-masing pemeluknya. Secara singkat, implementasi hukum Islam di Malaysia melewati tiga fase yaitu periode Melayu, masa penjajahan Inggris dan fase kemerdekaan. Dalam melewati tiga fase tersebut telah banyak terjadi pembaharuan di dalam hukum Islam yang berlaku di Malaysia.

Sebelum masa penjajahan Inggris di Malaysia hukum yang berlaku adalah hukum Islam adalah adat *pepateh*. Adat *pepateh* kebanyakan digunakan oleh masyarakat melayu di negara bagian Negeri Sembilan dan beberapa wilayah di Malaka. Negara bagian Semenanjung menggunakan undang-undang adat temenggung.[18] Namun akhirnya pada tahun 1880, pemerintahan Inggris di Malaysia mengakui eksistensi hukum perkawinan dan perceraian Islam melalui "Mohammedan Marriage Ordinance11 No.V Tahun 1880" dan diberlakukan di negara-negara selat "Pulau Pinang, Malaka, dan Singapore" terdiri dari:[19]

18 Abdul Monir Yacob, *Pelaksanaan Undang-Undang dalam Mahkamah Syariyah dan Mahkamah Sipil di Malaysia* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Malaysia (IKIM), 1995), hlm.8.

19 Khoirudin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Jakarta: INIS, 2002), hlm.62-65

"BAB I : Pendaftaran Perkawinan dan perceraian (Pasal 1 sd 23)"

"BAB II : Pelantikan Qadi (pasal 24 s.d 26)"

"BAB III : Harta Benda dalam Perkawinan (Pasal 27)"

"BAB IV : Ketentuan Umum (Pasal 28 s,d 33)"

Sedangkan untuk negara bagian Selangor, Perak, Pahang dan Negeri sembilan) berlaku "*Registration of Muhammadan Marriages and Divorces Enactment 1885*". Sementara itu negara bagian Peris, Kelantan, Terengganu, Johor dan Kedah berlaku "*The Divorce Regulation* tahun 1907".[20]

Hukum Perkawinan di Malaysia juga mengharuskan adanya pendaftaran atau pencatatan perkawinan, sama seperti di Indonesia. Proses pencatatan secara prinsip dilakukan setelah Akad Nikah. Hanya saja dalam prakteknya proses pencatatan ada tiga jenis diantaranya.[21] Pertama, bagi mempelai yang tinggal di negara bagian masing-masing pencatatan perkawinan boleh dilakukan setelah prosesi akad. Namun tidak dengan yang berlaku di Kelantan, pencatatan nikah justru boleh dilakukan tujuh hari setelah proses akad. Ketika pernikahan dicatatkan harus disaksikan oleh wali, pendaftar serta dua orang saksi. UU Pulai Pinang Pasal 22 Ayat 1 berbunyi: "*Selepas Sahaja akad nikah sesuatu perkahwinan dilakukan, Pendaftar hendaklah mencatat butir-butir yang ditetapkan dan ta'liq yang ditetapkan atau ta'liq lain bagi perkahwinan didalam daftar perkahwinan*".

Kedua, pencatatan perkawinan untuk orang Malaysia yang berada di luar negeri yang melakukan perkawinan di kedutaan Malaysia di luar negeri. Pada prinsipnya sama, hanya saja perbedaannya orang tersebut mendaftarkan pernikahannya tidak langsung di petugas pendaftaran pernikahan di Malaysia, cukup mendaftarkan diri

20 M. Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003), hlm.20

21 Kholis Bidayati dkk, *Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara Muslim*, Journal Of Islamic Family Law, Vol. 3, No. 1, 2021, hlm. 57

di petugas pendaftaran yang diangkat oleh kedutaan Malaysia di negara bersangkutan. Sebagaimana yang telah diatur pada Undang-Undang Pulau Pinang Pasal 24 Ayat 1 dinyakatakan: (1) Tertakluk kepada subsyksen. (2) perkahwinan boleh diakadkan mengikuti hukum syara oleh pendaftar yang dilantik dibawah seksyen. Begitu juga dalam Pasal 28 Ayat 3 dinyatakan: Dikedutaan Suruhhanjaya Tinggi atau pejabat konsul Malaysia dimana-mana Negara yang telah memberitahu kerajaan Malaysia tentang bentahannya terhadap pengakad nikahan perkawinan di kedutaan Suruhanjaya Tinggi atau pejabat konsul itu.[22]

Ketiga, orang Malaysia yang tinggal di luar negeri dan melakukan perkawinan tidak di kedutaan atau konsul Malaysia yang ada di Negara bersangkutan. Proses untuk kasus ini adalah bahwa pria yang melakukan perkawinan dalam masa enam bulan setelah akad nikah, mendaftarkan kepada pendaftar yang diagkat oleh kedutaan dan konsul terdekat. Apabila yang bersangkutan pulang ke Malaysia sebelum habis masa enam bulan maka boleh juga mendaftar di Malaysia. Ketentuan ini berdasarkan UU Serawak pasal 29 ayat 1, Undang-Undang Kelantan dan Undang-Undang Negara Sembilan. Bagi orang yang melakukan perkawinan di luar Malaysia dan tidak sesuai dengan aturan yang ada adalah perbuatan melanggar hukum maka dapat dihukum dengan membayar denda sebesar seribu ringgit atau penjara maksimal 6 bulan atau kedua-duanya.[23]

## D. Asas Legalitas dan Asas Monogami

Berkaitan dengan metodologi penemuan hukum Islam dalam pencatatan perkawinan, ada dua asas dari perkawinan yang harus menjadi perhatian, yakni asas legalitas dan asas monogami. Asas legalitas memegang peran penting dalam pencatatan perkawinan terutama pada era hukum tertulis yang notabane dianut pada sistem

22 Yufi Wiyos Rini Masykuroh, Politik (Legislasi) ….., hlm. 131
23 Ibid.

hukum *civil law* seperti Indonesia, adapun Malaysia meskipun menganut sistem *common law* tapi tetap sangat memperhatikan asas legalitas khususnya mengenai hukum keluarga (pencatatan perkawinan dll) karena merupakan ciri utama dalam kodifikasi hukum di era hukum tertulis.

Asas legalitas pada intinya mengajarkan bahwa setiap perkawinan harus dicatatkan kepada pegawai yang berwenang. Semua undang-undang perkawinan Islam di dunia Islam mengamanatkan arti penting dari pencatatan perkawinan. Selain berfungsi sebagai tertib administrasi dan perlindungan hukum bagi warga negara masing-masing, asas legalitas pada perkawinan juga mempermudah para pihak terkait dalam melakukan kontrol terhadap pelaksanaan undang-undang perkawinan di sebuah negara.[24]

Pemahaman mengenai hanya sebagai fungsi administrasi negara harus segera dirubah, karena dengan menerapkan pencatatan perkawinan (sebagai fungsi dari asas legalitas) yang lebih maksimal dapat meminimalisir praktik perkawinan di bawah tangan (nikah sirri) yang banyak terjadi di masyarakat yang tentu sangat banyak mudharatnya. Hal ini sejalan dengan pemahaman yang diungkapkan oleh pakar hukum keluarga di Indonesia, Prof. Amin Summa yang mengkaitkan pencatatan perkawinan dengan ayat Al-Qur'an dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 283. Meskipun ayat tersebut berbicara mengenai pencatatan dan pembukuan ekonomi perdagangan khususnya yang dilakukan dalam bentuk perkreditan/ hutang piutang (mudayanah) namun tidak ada hambatan apa pun untuk menerapkan aktifitas administratif (catat mencatat) ke dalam kegiatan lainnya. Termasuk di dalamnya akad nikah yang merupakan salah satu jenis perikatan. Hal ini senada dengan kaidah hukum Islam yang menyatakan "al-ibratu bi-'*umumil-lafzhi, la bi-khushushis-sabab*" yang artinya pemahaman sebuah teks didasarkan pada keumuman teks itu sendiri dan bukan pada spesifikasi penyebabnya. Selaras

24 Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia,* .... hlm. 188

dengan hal tersebut, Imam Malik juga berpendapat akad yang paling banyak persamaannya dengan akad jual beli adalah akad nikah.[25]

Sejalan dengan tujuan asas legalitas, satu asas yang tentu dapat dijadikan hujjah dalam metode penemuan hukum Islam terkait pencatatan perkawinan adalah asas monogami. Asas ini secara garis besar hanya memperbolehkan seorang laki-laki mempunyai satu istri pada jangka waktu tertentu. Hukum Islam termasuk hukum yang dalam peraturan perundang-undangannya memperbolehkan seorang laki-laki memiliki lebih dari satu istri, tidak seperti hukum Barat yang mengatur secara mutlak melarang poligami. Meski begitu, hukum Islam mengatur secara lengkap siapa saja yang dianggap mampu melaksanakan poligami, apa saja alasannya dan apa saja persyaratannya. Syarat-syarat yang dimaksud diantaranya adalah poligami baru boleh dilakukan jika istri pertama mengetahui dan memberikan izin, selain itu seorang pria harus memiliki kemampuan secara ekonomis untuk memberikan nafkahnya dan tentu harus mendapatkan izin dari pengadilan yang berwenang.

Keselarasan asas monogami dan asas legalitas sejalan dengan sebuah kemaslahatan yang akan dicapai dalam suatu perkawinan. Selain berfungsi sebagai tertib administrasi dan sebagai fungsi kontrol, pencatatan perkawinan juga untuk mencegah maraknya praktik poligami liar yang tentu dapat merugikan pihak istri dan juga anak-anaknya.

## E. Kesimpulan

Pembaharuan hukum Islam terus terjadi mengikuti perkembangan zaman namun tetap menunjukkan bahwa hukum Islam yang diturunkan telah sempurna dan visioner mengikuti perkembangan zaman. Pencatatan perkawinan baik di Indonesia ataupun di Malaysia merupakan pembaharuan hukum keluarga yang sejalan dengan prinsip dasar perkawinan yakni prinsip perkawinan

25 Ibid

monogami dan asas legalitas demi tujuan kemaslahatan.

Secara filosofis pencatatan dalam sebuah perkawinan didasari bahwa perkawinan bukan hal yang main-main dan harus dijaga, oleh karenanya menurut Prof. Amin Summa sejalan dengan pendapat Imam Malik, ikatan yang sangat kuat (*mitsaqan ghalidzan*) tersebut harus lebih ketat mekanismenya dibanding persoalan hutang piutang (dengan metode qiyas). Secara normatif aturan mengenai pencatatan perkawinan telah termaktub dalam peraturan perundang-undangan baik di Indonesia ataupun melalui undang-undang perkawinan, kompilasi hukum Islam dan aturan lainnya begitu juga di Malaysia yang telah menerapkan aturan mengenai hukum keluarga bahkan dengan pelbagai sanksi pidana bagi yang melanggarnya.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdul Monir Yacob, *Pelaksanaan Undang-Undang dalam Mahkamah Syariyah dan Mahkamah Sipil di Malaysia* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Malaysia (IKIM), 1995)

Adnan Amal dan Taufiq dkk, Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004)

Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam Di Indonesia, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2013

Dewan Bahasa dan Pustaka, *Kamus Dewan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998)

J.N.D. Anderson, Hukum Islam di Dunia Modern, (Surabaya: Amar Press, 1990)

Khoirudin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia,* (Jakarta: INIS, 2002), hlm.62-65

Kholis Bidayati dkk, *Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara Muslim*, Journal Of Islamic Family Law, Vol. 3, No. 1, 2021

L. J. Van Apeldoorn, Pengantar Ilmu Hukum (Jakarta: Pradnya Paramita, 1990)

M. Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003)

Muhammad Abu Zahrah, Ushul al- Fiqh, (Kairo: Dar al-Fikr, 1957)

Muhammad Arsyad M, Perkawinan Yang Tidak Tercatat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif, http://www.pa-mempawah.go.id/

Nenan Julir, *Pencatatan Perkawinan Perspektif Ushul Fiqih*, Mizani, Wacana Hukum Ekonomi dan Keagamaan, Vol. 4, No. 1, 2017

Prof. Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004)

Rachmadi Usman, Makna Pencatatan Perkawinan Dalam Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia, Jurnal Legislasi Indonesia, Vol. 14, No. 03, 2017

Sayyid Qutb, *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.th)

Theo Huijbers, Filsafat Hukum, (Yogyakarta, Kanisius,1995)

Tim Prima Pena, Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, (Jakarta: Cita Media Pres)

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

Yufi Wiyos Rini Masykuroh, Politik (Legislasi) Hukum di Malaysia, Jurnal IAIN Raden Inten, 2017

Nur Triyono

# PEMELIHARAAN ANAK: STUDI KOMPARASI *SPLIT CUSTODY* DAN *JOINT CUSTODY* AMERIKA SERIKAT DAN INDONESIA

## A. Pendahuluan

Pemeliharaan anak adalah tanggung jawab penting yang melekat pada kedua orang tua. Pemeliharaan seperti ini melibatkan memberikan perhatian, dukungan, dan pengasuhan yang diperlukan untuk memastikan anak tumbuh dan berkembang dengan baik. Pemeliharaan anak memiliki banyak aspek penting, mencakup aspek fisik, emosional, dan psikologis, serta menciptakan lingkungan yang aman dan mendukung bagi anak. Pemeliharaan anak memainkan peran krusial dalam membentuk masa depan anak, mempengaruhi perkembangan kognitif, sosial, dan emosional mereka. Orang tua bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan dasar anak, seperti makanan, pakaian, tempat tinggal yang aman, dan akses ke pendidikan yang baik.

Pemeliharaan anak menjadi lebih kompleks dalam situasi perceraian atau pemisahan orang tua. Dalam konteks ini, penting bagi kedua orang tua untuk menjaga kolaborasi, berkomunikasi secara efektif, dan bekerja sama untuk kepentingan terbaik anak. Keputusan mengenai pemeliharaan anak sering kali melibatkan

proses hukum dan perlu mempertimbangkan kebutuhan dan kepentingan anak sebagai prioritas utama.

Dewasa ini, dalam menghadapi kompleksitas tersebut, pemeliharaan anak tidak lagi kaku dengan konsep *sole custody* yang menekankan pada konsep pemeliharaan tunggal antara ayah atau ibu pasca pemisahan. *Joint custody* yang membebankan pemeliharaan kepada kedua orang tua pasca perceraian juga mulai dikembangkan mengikuti perkembangan model pemeliharaan anak pasca pemisahan.[1]

Sosial ekonomi yang berkembang sedemikian rupa menggeser peran ayah yang dahulu bekerja meninggalkan istri dan anak di rumah. Kini ayah dan ibu di beberapa tempat banyak yang sama-sama memikul peran sosial ekonomi bagi keluarga, dengan tanggung jawab bersama tersebut, apabila terjadi pemisahan perkawinan, anak pun tidak terpaku hanya mengikuti konsep *sole custody* dengan memilih satu dari ayah atau ibu sebagai pemegang hak pemeliharaan anak.[2]

Negara Amerika Serikat merupakan salah satu pelopor kebijakan *joint custody* yang menekankan perubahan yang berkelanjutan kepada kedua orang tua untuk sama-sama menanggung beban pemeliharaan anak meskipun telah terjadi pemisahan dalam perkawinan mereka. Terlebih dengan konvensi hak anak yang banyak diratifikasi oleh negara-negara, menjadikan *joint custody* sebagai kajian penting dalam masa depan perlindungan anak.

Tulisan ini ditujukan untuk menelusuri konsep *joint custody* yang telah berkembang di Amerika Serikat, untuk kemudian memadankan penerapannya dalam hukum pemeliharaan anak yang telah berlaku di negara Indonesia.

---

1 "Definition of JOINT CUSTODY," 5 Mei 2023, https://www.merriam-webster.com/dictionary/joint+custody.

2 Patrick Parkinson, *Family law and the indissolubility of parenthood* (New York: Cambridge University Press, 2011).

## B. Pemeliharaan Anak, *Split Custody* dan *Joint Custody*

Pemeliharaan anak di kenal dalam kajian Islam dengan kata 'الحضانة' diambil dari kata 'اَلحِضن' yang berarti pangkuan atau sisi, dan digunakan secara bahasa dengan merujuk pada pelukan atau memeluk dari samping.[3]

Hukum dari hadlanah adalah wajib, karena anak yang tidak dipelihara dan diasuh pasti tidak mampu untuk menjalani kehidupannya, kewajiban ini juga mencakup memberikan nafkah dan menyelamatkan anak dari segala keburukan dan bencana. Perintah kewajiban dari hak asuh anak ini disarikan dari sabda Rasulullah SAW sebagai berikut:[4]

> Artinya: *Janganlah kalian menyumpahi masa lalu kalian, janganlah kalian menyumpahi anak kalian, janganlah kalian menyumpahi pembantu kalian dan janganlah kalian menyumpahi harta kalian. Janganlah kalian menyumpahi sesuatu terlebih (dari hasil) Allah mengabulkan permintaan kalian.* [5]

Pada kajian klasik, hak penetapan hadlanah menjadi perdebatan oleh dua kubu, kubu pertama dari ulama hanafiyah dan sebagian ulama malikiyah mengutamakan kepada *hadlin* (orang yang mengasuh), sedangkan kubu kedua selain dua kelompok tersebut mengutamakan penetapan hadlahah kepada *mahdlun* (orang yang

---

3 Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2019), 7695; Wahbah al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, trans. oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, vol. 10 (Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2010), 59.

4 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7696; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:60.

5 Konteks dari hadis tersebut merupakan bentuk jawaban dari Rasulullah SAW terhadap sahabat Aus bin Ubadah Al-Anshari yang mendoakan agar anak perempuannya mati. Lihat...Wahbah Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2019), 7694; Wahbah al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, trans. oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, vol. 10 (Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2010), 60.

diasuh atau anak).[6]

Pendapat-pendapat paling dominan dalam perkara hadlanah mengutamakan kelompok perempuan sebagai penerima hak asuh. Kesepakatan dari para ahli fikih tersebut merupakan bentuk penerapan dari hadis tentang aduan dari seorang perempuan tentang keinginannya untuk mengasuh anak pasca bercerai dengan suaminya. Hal mana selanjutnya Rasulullah SAW mengadili:

( أنت أحق به ما لم تنكحي )

(من فرَّق بين والدة وولدها، فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة)

*"engkau lebih berhak untuk mengurus anak itu selama engkau belum menikah lagi"*

*"siapa saja yang memisahkan antara seorang ibu dan anaknya maka nanti pada hari kiamat Allah akan memisahkannya dari orang yang dicintainya"*[7]

Namun, dalam hal siapa yang paling utama dari kelompok perempuan yang menerima hak asuh, empat mazhab besar memiliki prioritas berbeda sebagai berikut:[8]

| | *Hanafiyyah* | *Malikiyyah* | *Syafi'iyyah* | *Hanabilah* |
|---|---|---|---|---|
| 1 | Ibu | Ibu | Ibu | Ibu |
| 2 | Ibunya Ibu | Nenek dari jalur Ibu | Ibunya Ibu | Nenek dari jalur Ibu |
| 3 | Ibunya Ayah | Bibi dari jalur Ibu | Ibunya ayah | Nenek dari jalur ayah |
| 4 | Saudara perempuan | Nenek dari jalur ayah | Kakek dari Ibu | Kakek dan Ibunya kakek |

6 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7297; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:60.

7 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7299; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:62.

8 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7300–7301; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:63.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 5 | Bibi dari jalur Ibu | Saudara perempuan | Saudara perempuan | Saudara perempuan |
| 6 | Putri saudara perempuan | Bibi dari ayah | Bibi dari Ibu | Saudara perempuan dari Ibu |
| 7 | Putri saudara laki-laki | Putri dari saudara | Putri saudara laki-laki | Saudara perempuan dari ayah |
| 8 | Dan seterusnya | Dan seterusnya | Dan seterusnya | Dan seterusnya |

Prioritas hak asuh baru beralih kepada kelompok laki-laki jika anak tidak memiliki kerabat kelompok perempuan sebagaimana terangkum di atas. Selanjutnya, para ahli fikih memiliki pendapat yang selaras, yaitu memberikan hak asuh kepada urutan ahli waris berdasarkan mahram, yaitu ayah, kakek, sampai ke atas, kemudian saudara dan anak-anaknya ke bawah. Jika tidak ditemukan lagi, maka paman dan anak-anaknya.[9]

Selanjutnya, apabila terdapat dua orang yang berada di derajat yang sama di antara kelompok laki-laki, maka yang didahulukan adalah orang yang dinilai paling mampu mengurus hak asuh, seperti menjaga, mendidik, mengajar dan memberikan keterampilan-keterampilan kepada anak.[10]

Konsepsi hadlanah memetakan dua subyek utama yang terdiri dari *hadlin* dan *mahdlun.* Persyaratan utama untuk menjadi seorang *mahdlun* adalah tidak mampu atau kurang mampu untuk bersikap dan berperilaku mandiri dalam mengambil keputusan, di mana keputusan tersebut bisa berdampak buruk bagi diri mereka. *Mahdlun* di sini dapat diartikan sebagai bayi, anak, atau orang dewasa yang

9 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7301–3; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:64.

10 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7303; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:65.

memiliki gangguan kejiwaan.[11]

Sedangkan seorang yang menjadi *hadlin* dengan tanggung jawabnya terhadap *mahdlun*, setidaknya harus memenuhi syarat umum berikut:[12]

1. Baligh
2. Berakal[13]
3. Mampu memelihara dan mendidik[14]
4. Mempunyai akhlak yang amanah[15]

Selain syarat umum tersebut, dalam hal *mahdlun* yang berasal dari keluarga yang muslim, Syafi'iyyah dan Hanabilah menambahkan syarat kepada *hadlin* harus beragama Islam.[16]

Selain syarat-syarat umum, *hadlin* juga harus memenuhi syarat-syarat khusus yang harus dipenuhi oleh *hadlin* dari kelompok perempuan dan kelompok laki-laki sebagai berikut:[17]

11 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7304; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:66.

12 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7304–6; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:66–68.

13 Malikiyyah menambahkan bahwa hadlin harus cerdas dan tidak boleh boros dalam mengelola harta milik anak, selain itu Malikiyyah dan Hanabilah menambahkan seorang hadlin tidak boleh mengidap penyakit yang dijauhi orang seperti kusta, lepra, atau sejenisnya. Lihat... Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7305; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:66.

14 Kemampuan merupakan bentuk fisik, waktu dan finansial. Orang yang sibuk bekerja sampai dengan wanita karir masih memiliki hak menjadi hadlin, meskipun dalam mengasuh anak dibantu oleh orang lain. Lihat... Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7305; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:67.

15 Orang yang tidak amanah adalah mereka yang pemabuk, pezina dan sering melakukan perkara haram, bahkan jika melakukan kefasikan yang berlebihan seperti marah yang berlebihan sampai dengan tempat tinggal yang tidak kondusif bagi anak dapat dipertimbangkan untuk menafikan hak sebagai hadlin. Lihat... Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7305–6; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:67.

16 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7306–7; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:67–68.

17 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7307–9; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:68–70.

| Perempuan | Laki-laki |
|---|---|
| Dalam perceraian berhak menjadi *hadlin* selama belum menikah lagi | Harus ada keluarga perempuan yang tinggal bersamanya |
| Ada hubungan mahram | Ada hubungan mahram |
| Tidak boleh berhenti menjadi hadlin, meski ekonomi ayah sedang kekurangan | |
| Tidak tinggal bersama orang yang dibenci *mahdlun* | |

Syarat-syarat yang telah ditetapkan tersebut harus dipertimbangkan dengan seksama dalam penetapan *hadlin* yang baik bagi *mahdlun.* Kurangnya persyaratan atau hilangnya persyaratan-persyaratan tersebut dari *hadlin* dapat menggugurkan hak *hadlin* untuk mengasuh *mahdlun.* Seperti tiba-tiba sang *hadlin* kehilangan akal sehatnya atau menjadi orang tamak yang menguras harta dari *mahdlun,* atau dalam persyaratan khusus, tiba-tiba ibu yang awalnya bercerai menikahi laki-laki lain karena jika demikian selain memiliki kewajiban sebagai *hadlin* perempuan tersebut juga memiliki kewajiban sebagai seorang istri. Begitu pula sang ayah yang awalnya ditemani oleh nenek dari *mahdlun* seketika nenek tersebut meninggal dunia.[18]

## 1. Split Custody

Berdasarkan kajian *hadlanah* di atas, konsep *sole custody* atau dalam praktiknya disebut juga *split custody* merupakan bentuk pemeliharaan anak yang telah umum dipraktikkan apabila terjadi perceraian. Pemeliharaan anak ini merupakan bentuk pemeliharaan

18 Az-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, 7309–11; al-Zuhayli, *Fiqih Islam wa adillatuhu*, 10:70–72.

secara fisik tunggal dengan menekankan beban tanggung jawab pemeliharaan secara domisili kepada ayah atau ibu. Konsep ini masih bertahan seiring laki-laki menjadi penopang keluarga secara sosial dan ekonomi hingga akhir tahun 1980an.[19]

Dengan perkembangan kondisi sosial masyarakat, *split custody* dapat bercabang ke dalam dua komponen, yaitu pemeliharaan anak secara hukum dan pemeliharaan anak secara fisik. Pemeliharaan anak secara hukum melibatkan partisipasi orang tua dalam keputusan penting dalam kehidupan anak, seperti keputusan medis yang signifikan atau tempat anak bersekolah. Tidak jarang bagi seorang orang tua dengan pemeliharaan fisik tunggal untuk berbagi pemeliharaan secara hukum dengan orang tua lainnya, tetapi jarang bagi orang tua untuk berbagi pemeliharaan anak secara fisik sementara salah satu orang tua memiliki pemeliharaan anak secara hukum bersamaaan.[20]

**2. Joint Custody**

*Joint custody* atau kadang disebut juga dengan *shared custody* berbeda dengan *sole custody*. Doktrin *joint custody* bukan pembagian 50-50 dalam memelihara anak, atau terhadap tempat tinggal anak. Konsep ini dilakukan di Amerika Serikat sebagai peran Pengadilan yang menerima atau mendukung pemeliharaan anak bersama antara ayah dan ibu yang telah bercerai, serta praktik pemeliharaannya dilakukan berdasarkan definisi pemeliharaan yang terbagi dengan elemen kontrol dan pemeliharaan fisik yang dapat dipisahkan. Dari definisi ganda ini, dapat diambil kesimpulan bahwa seorang anak tetap dipastikan mendapatkan manfaat dari kondisi keluarga yang

19 John G. Taussig Jr. dan John T. Carpenter IV, "Joint Custody," *North Dakota Law Review* 56, no. 2 (1979): 223–38.

20 Amandine Baude, Jessica Pearson, dan Sylvie Drapeau, "Child Adjustment in Joint Physical Custody Versus Sole Custody: A Meta-Analytic Review," *Journal of Divorce & Remarriage* 57, no. 5 (3 Juli 2016): 338–60, https://doi.org/10.1080/10502556.2016.1185203.

mirip dengan kondisi orang tua mereka sebelum bercerai. Sedangkan pengadilan tidak terikat untuk andil langsung menghilangkan stabilitas dari kehidupan anak yang sebelumnya tinggal bersama kedua orang tuanya.[21]

*Joint custody* adalah perintah pengadilan di mana hak asuh anak diberikan kepada kedua belah pihak. Terdapat dua bentuk *joint custody*, yaitu pemeliharaan secara fisik bersama yang berupa *parenting* atau domisili. Dalam pemeliharaan secara fisik bersama, tempat tinggal dan perawatan anak dibagi secara merata atau hampir merata berdasarkan jadwal pengasuhan yang ditetapkan oleh pengadilan. Dalam pemeliharaan secara hukum bersama, kedua orang tua berbagi kemampuan untuk membuat keputusan tentang anak, termasuk pendidikan, perawatan medis, dan agama, serta keduanya dapat mengakses catatan pendidikan dan kesehatan anak.[22]

## C. Pemeliharaan Anak di Amerika Serikat

Pemeliharaan anak dengan konsep *joint custody* telah dipraktikkan di keseluruhan negara bagian Amerika Serikat. Namun, masing-masing negara bagian memiliki ciri masing-masing dalam menerapkan "rencana" atau "jadwal" yang ditetapkan oleh pengadilan. Ada negara bagian yang menerapkan jadwal pengasuhan yang sama atau hampir sama, ada juga yang membaginya ke dalam periode yang signifikan.[23]

---

21 John G. Taussig Jr. dan John T. Carpenter IV, "Joint Custody."

22 Gayle Rosenwald Smith dan Sally Abrahms, *What every woman should know about divorce and custody: judges, lawyers, and therapists share winning strategies on how to keep the kids, the cash, and your sanity*, Updated ed (New York: Penguin Group, 2007).

23 Ann Laquer Estin, "Bonding After Divorce: Comments on Joint Custody: Bonding and Monitoring Theories," t.t.; Patrick Parkinson, *Family law and the indissolubility of parenthood* (New York: Cambridge University Press, 2011).

Negara-negara bagian tersebut umumnya memiliki pendekatan dalam membebankan bagian pemeliharaan anak bersama sebagai berikut:[24]

1. Pembebanan secara umum, dengan kemungkinan koreksi di kemudian hari jika terjadi kelalaian dalam pemeliharaan anak, dengan menetapkan di awal pembagian pemeliharaan dan waktu yang setara kepada ayah dan ibu.[25]
2. Pembebanan yang mengarah kepada salah satu orang tua bagian lebih banyak, dengan mempertimbangkan peran orang tua secara nyata terhadap anak. Namun pembagian tersebut tidak seperti *sole custody* yang memiliki preferensi khusus kepada ayah atau ibunya.[26]
3. Pembebanan yang dipertimbangkan sepenuhnya demi kepentingan terbaik bagi anak.[27]

Pembagian yang telah dilakukan dalam beberapa negara bagian tersebut menghasilkan bagian waktu pengasuhan yang berbeda-beda, sebagaimana contoh berikut:

Jadwal mingguan

24 "Joint Custody (United States)," dalam *Wikipedia*, 25 Juni 2023, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joint_custody_(United_States)&oldid=1161827781.

25 "Kentucky HB528 | 2018 | Regular Session," diakses 30 Juni 2023, https://legiscan.com/KY/bill/HB528/2018.

26 Tim Curtis, "Shared Custody Law to Take Effect This Month," *The Missouri Times* (blog), 17 Agustus 2016, https://themissouritimes.com/shared-custody-law-take-effect-month/.

27 Linda D. Elrod dan Robert G Spector, "A Review of the Year In Family Law 2007-2008: Federalization and Nationalization Continue," *Family Law Quarterly*, 28 Mei 2010, https://web.archive.org/web/20100528020848/http://www.washburnlaw.edu/faculty/elrod-linda-fulltext/2009-42familylawquarterly713.pdf.

- Jadwal 2-2-3

| Mgg | Sen | Sel | Rab | Kam | Jum | Sab | Ming |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ibu |
| II | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah |
| III | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ibu |
| IV | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah |

- Jadwal 2-2-5-5

| Mgg | Sen | Sel | Rab | Kam | Jum | Sab | Ming |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ibu |
| II | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah |
| III | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ibu | Ibu | Ibu |
| IV | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah |

- Jadwal 3-4-4-3

| Mgg | Sen | Sel | Rab | Kam | Jum | Sab | Ming |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I | Ibu | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah |
| II | Ibu | Ibu | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah |
| III | Ibu | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah | Ayah |
| IV | Ibu | Ibu | Ibu | Ibu | Ayah | Ayah | Ayah |

## D. Pemeliharaan Anak di Indonesia

Indonesia dengan penduduk beragama Islam masih menerapkan *sole custody* atau *split custody* sebagai hukum primer pemeliharaan anak, utamanya jika terjadi pemisahan perceraian. Meskipun dalam undang-undang perkawinan orang tua memiliki kewajiban untuk memelihara anak sampai dewasa atau melaksanakan perkawinan, dalam Kompilasi Hukum Islam dan Undang-undang perlindungan anak, apabila terjadi perpisahan dan sengketa pemeliharaan anak, maka anak akan diberikan kepada orang tua yang lebih dekat atau lebih utama di hadapan persidangan untuk memeliharanya. Detail prioritas pemegang hak pemeliharaan anak dipastikan berada pada

tangan ibu adalah pada pasal 105, sedangkan biaya pemeliharaan tetap ditanggung oleh ayahnya.[28]

Namun, di lain sisi, berdasarkan undang-undang perlindungan anak juga, yang dikuatkan dengan Surat Edaran Mahkamah Agung sebagai lembaga peradilan tertinggi, serta ratifikasi hak anak, anak diberikan kebebasan akses di mana mengharuskan pemegang hak pemeliharaan anak untuk tidak membatasi pihak yang tidak memegang hak pemeliharaan dalam bertemu mencurahkan kasih sayangnya kepada anak.[29]

Konsep *joint custody* atau *shared custody* masih menjadi wacana di Indonesia, jika memungkinkan, langkah tercepat adalah mengharapkan kebebasan hakim dalam menilai *joint custody* sebagai pertimbangan kepentingan terbaik bagi anak berdasarkan fakta-fakta di persidangan.[30] Namun, meskipun memiliki tujuan yang baik dalam mempertimbangkan kepentingan terbaik bagi anak, masyarakat Indonesia masih minim kesadaran akan pentingnya *joint custody*, terlebih pasca pemisahan perceraian.[31]

---

28 "UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan" (1974); "Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam" (1991), https://putusan3.mahkamahagung.go.id/peraturan/detail/11e9da0c8167c5c0b9c2313930343435.html; "UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak" (2002); "UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak" (2014).

29 "Keputusan Presiden (KEPPRES) No. 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan Convention On The Rights Of The Child (Konvensi Tentang Hak-Hak Anak)" (1990), https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/63923/keppres-no-36-tahun-1990.

30 M. Natsir Asnawi, "PENERAPAN MODEL PENGASUHAN BERSAMA (SHARED PARENTING) DALAM PENYELESAIAN SENGKETA HAK ASUH ANAK," *Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah* 5, no. 1 (21 Agustus 2019): 61–76, https://doi.org/10.31602/iqt.v5i1.2143.

31 Sudirman L dan Iain Parepare, "CHILD CUSTODY AFTER DIVORCE: ENHANCE A SHARED-PARENTING IN INDONESIAN MARRIAGE LEGAL SYSTEM," *Russian Law Journal* 11, no. 3 (7 April 2023), https://doi.org/10.52783/rlj.v11i3.1337.

## E. Kesimpulan

*Split custody* atau *sole custody* adalah pola pemeliharaan anak pasca pemisahan perceraian yang umum terjadi, dengan memberikan salah satu orang tua sebagai pemilik hak tunggal utama dari orang tua lainya. Sedangkan *Joint custody* atau *shared custody* merupakan konsep baru yang menawarkan pembagian tanggung jawab dan waktu pemeliharaan anak yang lebih rinci dengan pembagian yang relatif setara kepada kedua orang tua yang berpisah dalam perceraian.

Amerika Serikat telah menerapkan *joint custody* dengan berbagai varian putusan pengadilannya di setiap negara bagian, sedangkan di Indonesia tidak atau belum menerapkan konsep *joint custody* karena kondisi masyarakat yang masih mengikuti doktrin fikih Islam yang sesuai dengan konsep *split custody*, serta karena bagi masyarakat Indonesia istilah *joint custody* cukup asing terlebih diaplikasikan pada pemeliharaan anak bersama-sama pasca terjadi perceraian. Sehingga, sampai kini sengketa pemeliharaan anak masih berfokus pada *sole custody* atau *split custody* dengan mengutamakan salah satu orang tua yang bercerai sebagai pemegang hak tunggal atas pemeliharaan anak.

## DAFTAR PUSTAKA

Asnawi, M. Natsir. "Penerapan Model Pengasuhan Bersama (Shared Parenting) Dalam Penyelesaian Sengketa Hak Asuh Anak." *Al-Iqtishadiyah: Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah* 5, no. 1 (21 Agustus 2019): 61–76. https://doi.org/10.31602/iqt.v5i1.2143.

Az-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2019.

Baude, Amandine, Jessica Pearson, dan Sylvie Drapeau. "Child Adjustment in Joint Physical Custody Versus Sole Custody: A Meta-Analytic Review." *Journal of Divorce & Remarriage* 57, no. 5 (3 Juli 2016): 338–60. https://doi.org/10.1080/10502556.2016.1185203.

Curtis, Tim. "Shared Custody Law to Take Effect This Month." *The Missouri Times* (blog), 17 Agustus 2016. https://themissouritimes.com/shared-custody-law-take-effect-month/.

"Definition of JOINT CUSTODY," 5 Mei 2023. https://www.merriam-webster.com/dictionary/joint+custody.

Estin, Ann Laquer. "Bonding After Divorce: Comments on Joint Custody: Bonding and Monitoring Theories," t.t.

Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (1991). https://putusan3.mahkamahagung.go.id/peraturan/detail/11e9da0c8167c5c0b9c2313930343435.html.

John G. Taussig Jr. dan John T. Carpenter IV. "Joint Custody." *North Dakota Law Review* 56, no. 2 (1979): 223–38.

"Joint Custody (United States)." Dalam *Wikipedia*, 25 Juni 2023. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joint_custody_(United_States)&oldid=1161827781.

Kentucky HB528 | 2018 | Regular Session. Diakses 30 Juni 2023. https://legiscan.com/KY/bill/HB528/2018.

Keputusan Presiden (KEPPRES) No. 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan Convention On The Rights Of The Child (Konvensi Tentang Hak-Hak Anak) (1990). https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/63923/keppres-no-36-tahun-1990.

L, Sudirman, dan Iain Parepare. "Child Custody After Divorce: Enhance A Shared-Parenting In Indonesian Marriage Legal System." *Russian Law Journal* 11, no. 3 (7 April 2023). https://doi.org/10.52783/rlj.v11i3.1337.

Linda D. Elrod dan Robert G Spector. "A Review of the Year In Family Law 2007-2008: Federalization and Nationalization Continue." *Family Law Quarterly*, 28 Mei 2010. https://web.archive.org/web/20100528020848/http://www.washburnlaw.edu/faculty/elrod-linda-fulltext/2009-42familylawquarterly713.pdf.

Parkinson, Patrick. *Family law and the indissolubility of parenthood*. New York: Cambridge University Press, 2011.

———. *Family law and the indissolubility of parenthood*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Smith, Gayle Rosenwald, dan Sally Abrahms. *What every woman should know about divorce and custody: judges, lawyers, and therapists share winning strategies on how to keep the kids, the cash, and your sanity*. Updated ed. New York: Penguin Group, 2007.

UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (1974).

UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak (2002).

UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak (2014).

Zuhayli, Wahbah al-. *Fiqih Islam wa adillatuhu*. Diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani. Vol. 10. 10 vol. Kuala Lumpur: Darul Fikir, 2010.

Navirta Ayu

# HUKUM HARTA BERSAMA DI INDONESIA DAN MALAYSIA

## A. Pendahuluan

Harta bersama adalah istilah yang sering digunakan dalam konteks pernikahan di Indonesia. Saat pasangan menikah, mereka sering kali memperoleh harta bersama yang dimiliki secara bersama-sama. Namun, ada beberapa hal yang perlu diketahui mengenai harta bersama, termasuk pengertian, hukum yang mengaturnya, dan pembagian harta tersebut.Harta bersama adalah kekayaan yang diperoleh oleh suami dan istri selama masa pernikahan. Harta tersebut dianggap sebagai milik bersama pasangan suami-istri, kecuali jika ada perjanjian yang menyatakan sebaliknya. Harta bersama dapat berupa properti, kendaraan, tabungan, investasi, dan aset lainnya yang diperoleh selama pernikahan.

Hukum mengenai harta bersama di Indonesia diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974. Menurut undang-undang ini, harta bersama diperoleh secara otomatis oleh suami dan istri selama pernikahan, kecuali ada perjanjian perkawinan yang mengatur sebaliknya. Jadi, jika tidak ada perjanjian perkawinan, harta yang diperoleh selama pernikahan dianggap sebagai harta bersama.

Apabila terjadi perceraian atau pembubaran perkawinan, harta bersama perlu dibagi antara suami dan istri. Jika pasangan tidak dapat mencapai kesepakatan mengenai pembagian harta bersama, pengadilan akan memutuskan pembagian tersebut. Pengadilan akan mempertimbangkan berbagai faktor, termasuk sumbangan masing-masing pihak dalam perolehan harta, perawatan anak, dan kebutuhan ekonomi masing-masing pihak. Namun, jika pasangan telah membuat perjanjian perkawinan sebelum menikah, pembagian harta bersama dapat diatur sesuai dengan ketentuan dalam perjanjian tersebut. Perjanjian perkawinan dapat menentukan pembagian harta bersama secara proporsional atau mengatur harta tersebut sebagai harta terpisah. Tulisan ini akan memaparkan bagaimana harta bersama yang berlaku di Indonesia dan Malaysia.

## B. Pembahasan

### 1. Hukum Harta Bersama

Pasal 38 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyebutkan setidaknya ada tiga penyebab putusnya perkawinan yaitu; karena kematian, karena perceraian atau talak, dan atas putusan Pengadilan. Kematian salah seorang dari suami-istri secara otomatis menyebabkan putusnya perkawinan. Adapun putusnya perkawinan karena perceraian dapat terjadi melalui talak atau berdasarkan gugatan cerai dari istri yang dikabulkan oleh Pengadilan Agama. Perkawinan juga dapat terputus karena putusan Pengadilan atas permohonan salah satu pihak dimana pihak lainnya hilang tidak tentu rimbanya berturut-turut dan berlangsung selama paling kurang 2 tahun (pasal 39 Undang-undang perkawinan No.1 Thaun 1974, jo. Pasal 28 PMA Nomor 3 Tahun 1975, jo. Pasal 16 dan 19 Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1975).

Disamping itu ada beberapa penyebab lain putusnya perkawinan menurut Hakim Islam yaitu: *khulu'*, *zhihar*, *ila'*, *li'an*, dan

murtad. Akibat hukum yang muncul karena putusnya hubungan perkawinan disebabkan talak atau perceraian adalah:

- *Mut'ah* (pemberian suami untuk menggembirakan hati mantan istrinya karena telah ditalak) baik berupa uang maupun benda
- Tentang masa Iddah atau masa tunggu untuk istri.
- Tentang nafkah dan pemeliharaan anak (*hadhanah).*

**2. Harta Bersama dalam Perkawinan Menurut Hukum Perdata Indonesia**

Harta bersama adalah sistem kepemilikan harta dalam perkawinan di Indonesia yang diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPer). Sistem harta bersama ini mengatur tentang bagaimana harta suami dan istri menjadi milik bersama setelah mereka menikah.

Ada beberapa poin penting tentang harta bersama menurut KUHPer:

1) Semua harta yang diperoleh suami dan istri selama perkawinan menjadi harta bersama, kecuali harta warisan/ hak yang diterima secara khusus atas nama pribadi.
2) Suami dan istri memiliki hak yang sama atas pengelolaan dan penikmatan harta bersama. Keduanya harus bersepakat untuk menggunakan, menjual, atau menjaminkan harta tersebut.
3) Apabila salah satu pasangan meninggal, maka warisannya adalah separuh bagian dari harta bersama. Sepertiga sisanya diberikan kepada ahli waris yang tersisa.
4) Perkawinan yang berakhir dengan perceraian, maka harta bersama harus dibagi dua bagian yang sama besar untuk suami dan istri.

Sistem harta bersama ini bertujuan untuk melindungi pasangan dalam perkawinan secara ekonomi. Keduanya memiliki tanggung jawab bersama atas pengelolaan harta selama status perkawinan berlangsung. Namun demikian, harta individu sebelum menikah tetap menjadi hak pribadi masing-masing.

**3. Tentang harta bersama atau harta gono-gini.**

Salah satu akibat hukum yang ditimbulkan oleh perceraian adalah tentang pembagian harta bersama, karena sebagaimana diketahui bahwa setiap perkawinan masing-masing pihak dari suami atau istri mempunyai harta yang dibawa dan diperoleh sebelum mereka melakukan perkawinan. Suami-istri yang telah melakukan perkawinan juga mempunyai harta yang diperoleh selama perkawinan yang kemudian dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 disebut dengan harta bersama.[1]

**4. Harta Bersama Menurut Hukum Islam**

Konsep harta dalam rumah tangga Islam menurut Alquran adalah:

Harta adalah tonggak kehidupan rumah tangga, sebagaimana firman Allah SWT dalam *Alquran surat An-nisa ayat 5:*[2]

> *"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan-Nya) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah pada mereka kata-kata baik".*

Kewajiban suami berkenaan dengan harta, memberikan mahar kepada istri, QS. An-Nisa ayat 4:

---

1 Muhammad Isna Wahyudi, *"Harta Bersama: Antara Konsepsi dan Tuntutan Keadilan".*

2 Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemah,* Bandung: PT Syamil Cipta Media, 2005

*"Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambilah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya."*

Memberikan nafkah kepada istri dan anak, Qs *Al-Baqarah 233*

*"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian (nafkah) kepada para ibu dengan cara ma'ruf."*

Jika terjadi perceraian suami istri maka Istri mendapatkan seluruh mahar jika istri telah melakukan hubungan seks dengan suaminya atau salah satu dari suami istri meninggal dunia dan mahar telah ditentukan, Allah berfirman dalam Alquran surat *An-Nisa ayat 20-21:*

*"Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) doa yang nyata?. Bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri. Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat."*

Istri mendapat separuh mahar jika ia belum melakukan hubungan seks dengan suaminya dan mahar telah ditentukan. Allah berfirman dalam surat al-Baqarah ayat 237:

*"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu."*

Istri memperoleh mut'ah jika ia belum melakukan hubungan seks dengan suaminya dan mahar belum ditentukan, QS. Al-Baqarah 236:

> *"Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan."*

Penyebutan istilah harta bersama dalam keluarga atau gono-gini secara inplisit memang tidak dijumpai dalam Alquran atau al-Hadits karena istilah ini berasal dari hukum adat ('uruf) pada masyarakat yang mengenal pencampuran harta kekayaan dalam keluarga salah satunya adalah masyarakat Indonesia. Untuk menggali hukumnya, maka harta bersama dianalogikan kepada syirkah, seperti yang telah di uraikan sebelumnya bahwa harta bersama adalah harta kekayaan yang di hasilkan bersama oleh pasangan suami istri selama mereka terikat dengan tali perkawinan. Atau dengan kata lain harta yang dihasilkan oleh perkongsian (*syirkah*) antara suami dan istri.

Ismail Muhammad Syah dalam disertasinya (1984:282) telah mengembangkan suatu pendapat, Pencaharian suami istri mestinya termasuk dalam *Rubu' Mu'amalah* lebih lanjut dikatakan, oleh karena itu masalah pencaharian bersama suami istri termasuk perkongsian atau syarikat.[3]

Persekutuan *(sirkah)* adalah pencampuran. Para ahli Fikih mendefinisikannya sebagai akad dua orang yang bersekutu dalam

3 M.Yahya Harahap,"Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: mempositifkan abstraksi hukum islam" dalam Cik Hasan Bisri, Ed; *Kompilasi hukum islam dan peradilan agama dalam sistem hukum nasional,* Jakarta: logos wacana ilmu, 1999

modal dan keuntungan.[4] Dasar hukum disyariatkannya syirkah adalah Alquran, Al-Sunah dan Ijma'. Dalam Alquran Allah Swt berfirman dalam Surat An-Nisa ayat 12 :

> *Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak.*

Dalam hadis Rasulullah Saw bersabda:

> *"Sesungguhnya Allah SWT berfirman: 'Aku adalah yang ketiga dari dua orang yang bersekutu selama salah satu dari keduanya tidak mengkhianta rekannya. Apabila salah satu dari keduanya berkhianat, aku keluar dari keduannya"*

Para Ulama Fikih berbeda pendapat tentang pembagian macam- macam *Syirkah* dalam pembahasan perkongsian *(syirkah)* yang diperbolehkan dan yang tidak diperbole Secara garis besar *Fuqaha Mesir* (mayoritas bermadzhab Syafi,I dan Maliki), membagi syirkah kepada empat macam yaitu: *Syirkah Inan*, *Syirkah Abdan*, *Syirkah Mufawwadhah*, dan *Syirkah Wujuh*.[5]

*Syirkah Inan*, yaitu syirkah terbatas dalam bentuk penggabungan harta dan usaha untuk mendapatkan untung. Sedangkan perolehan masing- masing pihak dengan cara lain seperti salah seorang mendapat hibah, hadiah atau lainnya, tidak menjadi syirkah dan tetap menjadi milik masing-masing.

*Syirkah Abdan*, yaitu syirkah dalam bidang pemberian jasa atau melakukan pekerjaan. Jasa atau pekerjaan yang dilakukan itu mungkin jasa atau pekerjaan yang sama mungkin juga jasa atau pekerjaan yang berlainan.

---

4 Sayid Sabiq, *Fiqhu Sunnah* Bairut Libanon:Darul Fikr, Cet kedua, 1998. Juz 3

5 Abu Daud, *Sunan Abi Daud,* Riyadh:*Baitul Afkar Ad-Dauliyyah,1998*

*Syirkah Mufawwadhah,* ialah syirkah yang tidak terbatas dalam penggabungan harta dan usaha untuk mendapatkan untung serta meliputi pula perolehan masing-masing pihak dengan cara lain seperti seseorang mendapatkan hadiah, hibah dan lain-lain.

*Syirkah Wujuh,* adalah syirkah antara dua orang atau lebih dengan hanya bermodalkan kepercayaan.

Sedangkan Ulama Madzhab Hanafi, seperti yang dapat disimpulkan dari kitab *"al-Fiqh 'alal Madzhaib al-Arba'ah"* jilid III halaman 63-68 membagi syirkah menjadi:[6]

1) *Syirkah Milk,* ialah syirkah terhadap suatu benda atau kekeayaan dengan tidak ada kesengajaan untuk mengadakan perjanjian khusus terlebih dahulu.
2) *Syirkah Uqud,* ialah syirkah yang timbulnya karena adanya perjanjian terlebih dahulu antara dua orang atau lebih mengenai suatu usaha. Syyirkah ini dibagi enam macam:
    a. *Syirkah Mufawwadhah bil Amwal,* yaitu perkongsian antara dua orang atau lebih tentang suatu macam perniagaan.
    b. *Syirkah 'Inan bil Amwal,* yaitu perkongsian antara dua orang atau lebih tentang suatu macam perniagaan atau segala macam perniagaan.
    c. *Syirkah Abdan Mufawwadhah,* ialah perkongsian dengan bermodal tenaga yang kemudian ada pembagian yang sama antara keuntungan atau kerugian.
    d. *Syirkah Abdan Inan,* yaitu perkongsian tenaga dengan perbedaan tenaga kerja dan upah.
    e. *Syirkah Wujuh Mufawwadhah,* ialah perkongsian dengan bermodalkan tenaga saja.

6 Ibn Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid,* Mesir: Maktabah Musthofa al-Baaby al-Halby, 1960, juz 2, h…201

f. *Syirkah Wujuh Inan*, ialah perkongsian kepercayaan tanpa syarat.[7]Para Ulama sepakat tentang bolehnya *Syirkah 'Inan*, sedangkan dalam

g. *Syirkah Mufawwadhah* hanya Madzhab Hanafi dan Maliki yang memperbolehkan sedangkan Madzhab Syafi'i tidak memperbolehkannya.

Begitu juga dalam *Syirkah Abdan*, menurut Madzhab Syafi'i adalah tidak boleh sedangkan menurut Madzhab Maliki dan Hambali adalah boleh hanya saja Imam Malik mensyaratkan pekerjaan yang mereka lakukan adalah sama sejenis dan satu tempat.[8] Dan dalam *Syirkah Wujuh,* hukumnya boleh menurut Madzhab Hanafi dan Hambali, sedangkan menurut Syafi'iyah dan Malikiyah adalah tidak boleh.

Alasan Imam Syafi'i tidak memperbolehkan *Syirkah Mufawwadhah* dikarenakan syirkah ini mengandung bermacam-macam *ghurur* (penipuan dan ketidaktentuan). Sedangkan alasan ketidakbolehan *Syirkah Abdan*, menurut Imam Syafi'I karena syirkah (perkongsian) hanya berlaku pada harta bukan pada tenaga. "Adapun Ulama yang memperbolehkan syirkah jenis ini (syirkah abdan) yaitu Malikiyah dan Hanabilah beralasan bahwa tujuan dari perkongsian antara lain adalah dalam pembagian Harta Bersama (gono-gini) antara suami-istri ketika terjadi perceraian tidak ada pembagian masing- masing secara pasti *(tsabit)* misalkan, istri 50% dan suami 50%. Namun pembagiannya bergantung pada kesepakatan antara suami dan istri berdasarkan musyawarah atas dasar saling ridha. Inilah yang disebut dengan *as-Shulhu* (perdamaian) antara suami dan istri.

Dalam surat an-Nisa ayat 128 Allah berfirman:

---

7 Abdurrrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqhu 'alal Madzahib al-Arba'ah*, Mesir: Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1969, Jilid III, h. 63-68

8 Sayyid Sabiq, *Fiqhussunah,* Bairut Libanon: Darul Fikr, cet ke 2, 1998, Juz 3, h..209

*"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka)…."*[9]

Dari Amru bin 'Auf Al-Muzni, bahwa Rasulullah Saw bersabda:

*"Perdamaian adalah boleh diantara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal dan perdamaian yang menghalalkan yang haram*."[10]

Sebagai pengantar dari hadits diatas Syaikh as-Shan'ani dalam kitab *Subulussalam* mangatakan:

*"Para Ulama telah membagi ash-shulhu (perdamaian) menjadi beberapa macam: perdamaian antara muslim dan kafir, perdamaian antara suami dan istri, perdamaian antara kelompok yang adil, perdamaian antara dua orang yang bertahkim kepada hakim (qadhil), perdamaian masalah tindak perlukaan seperti pemberian maaf untuk sanksi harta yang seharusnya diberikan dan perdamaian untuk memberikan sejumlah harta kepada lawan sengketa jika terjadi pada harta milik bersama dan hak-hak. Pembagian inilah yang disebut para fuqoha pada bab untuk medapatkan keuntungan."*[11]

Syirkah Abdan boleh dilakukan, baik pekerjaan antara yang berserikat itu sama ataupun berbeda, baik keduanya bekerja atau salah satu dari keduanya saja yang bekerja baik keduanya bekerja sendiri-sendiri maupun bersama-sama, syirkah ini juga dinamakan dengan *syirkah a'mal* (pekerjaan), *abdan* (badan), *shana'i* (kerajinan) atau *taqabbul* (penerimaan).

Dalil dibolehkannya syirkah (persekutuan) ini adalah riwayat Abu Ubaidah bahwa Abdullah Ibn Mas'ud berkata:

9 Al-Qur'an, *Terjemah,* h..14

10 Abi Abdillah Ibn Majah Al-Qozwaini, *Sunan Ibnu Majah,* Riyadh Darussalam, 1420

11 *Ibid*

*"Aku bersekutu dengan 'Ammar dan Sa'ad pada apa yang kami dapatkan dalam perang badar. Sa'ad datang dengan membawa dua orang tawanan, sedangkan aku dan 'Ammar datang tanpa membawa sesuatu pun."*[12]

Dari macam-macam syirkah serta adanya perbedaan pendapat di kalangan Ulama dan melihat praktek *gono-gini* dalam masyarakat Indonesia dapat disimpulkan bahwa harta bersama (gono gini) termasuk dalam *syirkah abdan,* dikatakan *syirkah abdan* karena dalam kenyataannya sebagian nesar suami istri dalam masyarakat Indonesia sama-sama bekerja membanting tulang berusaha untuk mendapatkan nafkah hidup keluarga sehari-hari atau jika memang hanya suami yang bekerja sedangkan istri sebagai ibu rumah tangga tetap istri memiliki peranan besar dalam menjaga keutuhan dan kelangsungan keluarga seperti mengurusi urusan rumah tangga, memelihara dan mendidik anak-anak, bahkan berbelanja menyediakan makan dan minum ketika suami bekerja maka dengan hal ini suami telah menerima bantuan yang sangat berharga dan sangat mempengaruhi kelancaran pekerjaannya sehari-hari yang secara tidak langsung mempengaruhi juga pada jumlah harta yang diperoleh.

Pada dasarnya para Ulama tidak menentukan secara pasti tentang pembagian harta (benda) syirkah antara dua orang yang berserikat ketika perserikatan itu bubar, begitu juga dalam *syirkah abdan* atau *as-shulhu*.[13]

Dengan demikian berdasarkan dalil diatas jika suami istri bercerai dan hendak membagi harta gono gini maka dapat ditempuh dengan jalan perdamaian (*as-shulhu*) yaitu pembagian harta gono gini bergantung pada musyawarah dan kesepakatan antara suami

12 Abi Abdirrahman an-Nasa'I, *Sunan an-Nasa'I,* Riyadh: Darussalam 1420 H. Hadits ke 470., h..646

13 Muhammad bin Isma'il as-Shan'ani, *Subulussalam,* Mesir: Maktabah Musthofa al- Baaby al-Haaby, cet 4 1960.

istri, boleh jadi suami mendapatkan 50% dan istri 50%, boleh suami mendapat 30% dan istri 70% atau sebaliknya dan boleh juga pembagian dengan nisbah (persentase) yang lain. Semuanya dibenarkan oleh syara' selama merupakan hasil dari perdamaian yang telah ditempuh berdasarkan kerelaan masing-masing. Harta Menurut Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974

Dalam Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 pasal 1, disebutkan bahwa:

> "Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri, dengan tujuan untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal, berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa"[14]

Dari pasal tersebut tersimpul adanya asas bahwa antara suami istri terdapat ikatan yang sangat erat, yang meliputi tidak hanya ikatan lahir tetapi meliputi ikatan jiwa, batin atau ikatan rohani, jadi menurut asasnya suami istri bersatu baik dalam segi material maupun dalam segi spiritual.

Mengenai harta benda dalam perkawinan, diatur dalam Pasal 35, 36 dan 37 Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974, yaitu:

> Pasal 35
>
> Harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama.
>
> Harta bawaan masing-masing suami dan istri dan harta benda yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah dibawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain.
>
> Pasal 36
>
> Mengenai harta bersama, suami istri dapat bertindak atas persetujuan kedua belah pihak.

14 Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974, Jakarta: PT Tintamas Indonesia, 1986

> Mengenai harta bawaan masing-masing, suami dan istri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum mengenai harta bendanya.[15]

Dari pasal-pasal ini dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya dalam sebuah keluarga setidaknya terdapat dua jenis harta yaitu:

Harta Pribadi dan harta bawaan Yaitu harta yang telah dimiliki oleh suami atau istri sebelum mereka melangsungkan pernikahan dan harta yang diperoleh masing-masing suami istri sebagai hadiah, atau warisan. Mengenai harta ini secara hukum suami atau istri mempunyai otoritas penuh untuk menggunakannya tanpa harus ada persetujuan pihak lain dalam penggunaannya (pasal 36 ayat 2), boleh juga harta bawaan dari masing-masing suami istri digabungkan menjadi harta bersama atau harta perkawinan (pasal 35 ayat 2)

harta bersama atau harta gono gini Yaitu harta yang diperoleh suami istri sepanjang keduanya terikat oleh perkawinan, baik yang mengusahakan harta tersebut hanya suami saja, istri saja atau diusahakan oleh keduanya. Karena dalam ketentuan diatas tidak menyebutkan dari mana dan dari siapa harta tersebut berasal. Dalam penggunaan harta bersama ini harus ada persetujuan antara kedua belah pihak suami dan istri. Selanjutnya dalam pasal 37 di sebutkan bahwa: *"Bila Perkawinan Putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing"*[30] yang dimaksud dengan "hukumnya masing-masing" adalah *Hukum Agama, hukum adat atau hukum-hukum yang lain.*[16]

Jika sebuah perkawinan putus karena perceraian (bukan karena kematian) maka menurut pasal diatas harta bersama diatur menurut agama yang dianut oleh suami istri yang bersangkutan atau di atur menurut hukum adat yang berlaku dalam masyarakat tersebut.

---

15 *Ibid,* h. 23

16 "Penjelasan atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan," dalam Hazairin, *Tinjauan Mengenai U.U Perkawinan Nomor: 1-1974,* Jakarta: Tintamas, 1986

### 3. Harta Bersama Menurut Kompilasi Hukum Islam

Dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 masalah harta bersama hanya diatur secara singkat dan umum dalam Bab VII dan hanya terdiri dari 3 pasal (pasal 35, 36 dan 37). Sedangkan dalam Kompilasi Hukum Islam di atur lebih jelas dan rinci yaitu dalam Bab XIII Pasal 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,94, 95, 96 dan 97 tentang Harta Kekayaan dalam Perkawinan.

Pada Pasal 85 dijelaskan bahwa "Adanya harta bersama dalam perkawinan itu tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing- masing suami atau istri. Pasal 86 (1) menyatakan bahwa pada dasarnya tidak ada percampuran antara harta suami dan harta istri karena perkawinan, sementara pasal 86 (2) mengatur bahwa harta istri tetap menjadi hak istri dan dikuasai sepenuhnya olehnya, demikian juga harta suami tetap menjadi hak suami dan dikuasai sepenuhnya olehnya. Pasal 87 (1) mengatur bahwa harta bawaan dari masing-masing suami atau istri dan harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah dibawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain dalam perjanjian perkawinan.

Pada dasarnya dalam hukum Islam tidak disebutkan secara spesifik tentang istilah harta bersama (gono-gini) dalam keluarga, namun kemudian para pakar hukum Islam di Indonesia menganalogikan harta bersama kepada *syirkah.* Jika terjadi sengketa dalam pembagian harta bersama hukum Islam menawarkan solusi *As-shulhu* (perdamaian) dan musyawarah kekeluargaan untuk mencari jalan keluar yang saling menguntungkan dan penuh keridhaan, sedangkan dalam perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, harta bersama dibagi dua antara suami dan istri pasca perceraian.

### 4. Hukum Harta Bersama di Malaysia

Harta yang dimiliki bersama di Malaysia umumnya dikenal sebagai harta sepencarian, merujuk kepada harta yang diperoleh

secara bersama oleh suami dan istri selama pernikahan yang sah. Sesuai dengan Ter Haar dalam jurnal Al Basirah pada Desember 2016, konsep harta sepencarian diartikan sebagai kepemilikan yang bersama-sama dipegang oleh suami dan istri selama masa pernikahan. Umumnya, prinsip harta sepencarian harus mencakup beberapa aspek dalam perolehannya. Pertama, harta tersebut diperoleh dalam lingkup pernikahan; ini mengindikasikan bahwa harta warisan dan harta yang diperoleh sebelum pernikahan tidak dianggap sebagai bagian dari harta sepencarian. Kedua, harta yang diperoleh sebelum pernikahan namun mengalami peningkatan nilai selama pernikahan dianggap sebagai bagian yang tercakup dalam harta sepencarian. [17]

Di Malaysia, aturan mengenai harta bersama berhubungan dengan cara pengelolaan dan pembagian harta yang diperoleh oleh suami dan istri selama pernikahan jika terjadi perceraian atau kematian salah satu pasangan. Peraturan mengenai harta bersama di Malaysia dijelaskan oleh Undang-Undang Keluarga Islam (untuk individu Muslim) dan Akta Undang-Undang Keluarga (untuk individu non-Muslim).

a. Harta Bersama dalam Undang-Undang Keluarga Islam (bagi umat Islam): Dalam hukum Islam, harta bersama (harta sepencarian) dianggap sebagai harta yang diperoleh selama pernikahan oleh suami dan istri. Jika terjadi perceraian atau kematian salah satu pasangan, harta bersama akan dibagi secara adil antara suami dan istri. Bagaimana pembagian dilakukan dapat berbeda-beda tergantung pada faktor-faktor seperti jumlah anak, lama pernikahan, sumbangan finansial masing-masing pasangan, dan sebagainya.

17 Mohd Norhusairi, dan Mohd Hafiz Jamaludin, "Harta Sepencarian VS Harta Perkahwinan dalam Perundangan Sivil: Satu Sorotan Ringkas", Al Basirah, Volume 6, No 1, Desember 2016, hlm. 80

b. Harta Bersama dalam Akta Undang-Undang Keluarga (bagi bukan umat Islam): Bagi bukan umat Islam di Malaysia, hukum harta bersama diatur oleh Akta Undang-Undang Keluarga. Berdasarkan akta ini, harta bersama dianggap sebagai harta yang diperoleh oleh pasangan selama pernikahan. Jika terjadi perceraian atau kematian salah satu pasangan, harta bersama akan dibagi secara adil antara suami dan istri. Namun, dalam hukum ini, pembagian harta bersama lebih terstruktur dan formal jika dibandingkan dengan hukum Islam.

Penting untuk diingat bahwa ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan harta bersama baik di Indonesia maupun di Malaysia dapat berubah seiring waktu dan mengacu pada hukum yang berlaku pada saat tertentu. Jika memiliki persoalan terhadap harta bersama, tentu harus berkonsultasi dengan ahli hukum atau pakar hukum keluarga baik di Indonesia dan di Malaysia untuk mendapatkan pengetahuan hukum yang tepat dan sesuai dengan kondisi.

## Kesimpulan :

Hukum harta bersama di Indonesia dan Malaysia mengatur perlindungan dan pembagian yang adil terhadap harta pasangan suami-istri dalam pernikahan. Hal ini penting bagi individu yang menikah di Indonesia dan di Malaysia. Hukum ini melindungi harta yang diperoleh selama pernikahan, dianggap harta bersama kecuali ada perjanjian perkawinan lain. Pembagian harta saat perceraian atau pembubaran perkawinan dilakukan dengan mempertimbangkan sumbangan masing-masing pasangan dan kebutuhan ekonomi mereka. Perjanjian perkawinan memainkan peran penting dalam mengatur pembagian harta secara proporsional atau menetapkan harta sebagai terpisah. Tujuannya adalah memastikan perlindungan,

kepastian hukum, dan pembagian adil dalam konteks pernikahan di Indonesia dan di Malaysia.

## REFERENSI

Abdurrahman, M. Toha. Pembahasan Waris Dan Wasiat Menurut Hukum Islam. Yogyakarta, 1976.

As-Shiddieqy, T.M. Hasby. Filsafat Hukum Islam. Semarang: PT. Pustaka Riski Putra, 2009.

Basyir, Ahmad Azhar. Hukum Waris Islam. Yogyakarta: PT. Surya Sarana Utama, 1999.

Departemen Agama RI. "Al-Quran Dan Terjemahnya." Solo: CV. Pustaka Mantiq, 1997.

Fikri, and Wahidin. "Konsepsi Hukum Waris Islam Dan Hukum Waris Adat, Analisis Kontekstualisasi Dalam Masyarakat Bugis." al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum 1, no. 2 (2016): 193–204.

Haries, Akhmad. "Analisis Tentang Studi Komparatif Antara Hukum Kewarisan Islam Dan Hukum Kewarisan Adat." Fenomena 6, no. 2 (2014): 217–230.

Komari. "Eksistensi Hukum Waris Di Indonesia: Antara Adat Dan Syariat." Asy-Syari'ah 17, no. 2 (2015): 157–172.

Kusuma, Hilman Hadi. Hukum Waris Adat. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003.

Norhusairi, Mohd, dan Mohd Hafiz Jamaludin, "Harta Sepencarian VS Harta Perkahwinan dalam Perundangan Sivil: Satu Sorotan Ringkas", Al Basirah, Volume 6, No 1, Desember 2016, hlm. 80.

Putri, Ira Damayanti, Dhea Amelisca, and Sarfia Nengsih. "Pewarisan Menurut Hukum Waris Islam Terhadap Sistem Kekerabatan Matrilineal Minangkabau." Notaire 2, no. 2 (2019): 197–211.

Rafiq, Ahmad. Hukum Islam Di Indonesia. Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 1998.

Syam, Taufik Rahayu. "Sumbangan Hukum Waris Adat Terhadap Pembaharuan Hukum Waris Islam Di Indonesia", 1–15.

Tahali, Ahmad. "Hukum Adat Di Nusantara Indonesia." Jurisprudentie 5, no. 1 (2018): 27–46.

Thalib, Sayuti. Hukum Kekeluargaan Indonesia. Jakarta: UI Press, 2009.

Wignjodipoero, Soerojo. Pengantar Dan Asas-Asas Hukum Adat. Jakarta: Gunung Agung, 1995.

Muhammad Rizki

# STATUS ANAK LUAR KAWIN DI INDONESIA DAN TUNISIA

## A. Pendahuluan

Perkawinan merupakan institusi yang sangat penting dalam suatu masyarakat. Eksistensi institusi ini adalah melegalkan hubungan hukum antara seorang laki-laki dengan seorang Perempuan. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menurut pasal 1 adalah ikatan lahir batin antara pria dengan seorang wanita sebagai suami-istri dengan tujuan untuk membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Sahnya suatu perkawinan menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan adalah apabila memenuhi pasal 2 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 yaitu Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu: dan tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundangundangan yang berlaku. Jadi meskipun perkawinan telah sah menurut agamanya masing-masing, belum tentu perkawinan tersebut sah menurut undang-undang perkawinan. Hal tersebut dikarenakan perkawinan

yang dilakukan tidak dicatatkan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Sehingga apabila dilahirkan anak di dalam suatu perkawinan yang tidak dicatatkan maka dapat dianggap bahwa anak tersebut adalah anak luar kawin.[1]

Anak yang dilahirkan di luar perkawinan menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 43 hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya, maka dalam hal ini kedudukan anak luar kawin tersebut tidak memilki hubungan keperdataan dengan ayah biologisnya. Menurut penjelasan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2003 tentang Mahkamah Konstitusi, pasal 51 yang dimaksud dengan hak-hak konstitusional hak-hak yang diatur dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.[2]

## B. Status Anak Luar Kawin tentang Pengesahan/Pengakuan Status Anak dan Hak Waris Menurut Fiqih

Tidak ada hubungan saling mewarisi antara bapak biologis dengan anak hasil zina. Karena sebagaimana ditegaskan sebelumnya, bapak biologis bukan bapaknya. Memaksakan diri untuk meminta warisan, statusnya merampas harta yang bukan haknya. Bahkan hal ini telah ditegaskan Nabi saw., sebagaimana disebutkan dalam beberapa hadits, di antaranya: Abdullah bin Amr bin Ash mengatakan, Nabi saw., memberi keputusan bahwa anak dari hasil hubungan dengan budak yang tidak dia miliki, atau hasil zina dengan wanita merdeka tidak dinasabkan ke bapak biologisnya dan tidak mewarisinya.[3]

---

1 Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 1

2 MR Martiman Prodjohamidjojo, *HukumPerkawinan Indonesia*, (Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia Legal Center Publishing, 2007), hlm 9.

3 HR. Ahmad, Abu Daud, dihasankan Al-Albani serta Syuaib Al-Arnauth

Jika bapak biologis ingin memberikan bagian hartanya kepada anak biologisnya, ini bisa dilakukan melalui wasiat. Si Bapak bisa menuliskan wasiat, bahwa si A (anak biologisnya) diberi jatah sekian dari total hartanya setelah si bapak meninggal. Karena wasiat boleh diberikan kepada selain ahli waris. Dalam produk fiqh klasik, jumhur ulama sepakat bahwa anak luar nikah tidak mendapat hak waris dari ayahnya dan sebaliknya, sebagimana disebutkan oleh Imam Syafi'i yang dikutip oleh Wahbah Zuhaily bahwa status anak zina disamakan dengan anak mula'anah dengan ketentuan bahwa anak tersebut terputus hubungan saling mewarisi dengan ayah dan keluarga ayahnya, karena tidak adanya status nasab yang sah diantara mereka.[4]

## C. Status Anak Luar Kawin tentang Pengesahan/Pengakuan Status Anak dan Hak Waris Menurut Kompilasi Hukum Islam

Pada dasarnya, hubungan anak luar kawin tersebut dengan laki-laki yang membenihkannya dan keluarganya dalam Kompilasi Hukum Islam dianggap tidak ada akibat hukumnya, sehingga dalam hal ini tidak ada hukum waris antara keduanya. Dalam Kompilasi Hukum Islam, anak luar nikah hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya.

Akibat hukum anak luar nikah menurut Kompilasi Hukum Islam adalah anak luar nikah tersebut tidak berhak memperoleh hubungan nasab, nafkah, hak-hak waris (pewarisan), hadhanah (pemeliharaan/pengasuhan anak) dan perwalian dari ayah yang membenihkannya, melainkan kepada ibunya. Kedudukan anak zina dalan Islam tersebut kembali ditegaskan dalam fatwa Majelis Ulama

4 Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi'i: Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Al-Quran dan Hadits*, (terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), cet.2, (Jakarta: Al-Mahira, 2012), hlm. 129.

Indonesia pada tanggal 10 Maret 2012, yang antara lain menyatakan:[5]

1. Anak hasil zina tidak mempunyai hubungan nasab, nikah, waris dan nafkah dengan lelaki yang menyebabkan kelahirannya.
2. Anak hasil zina hanya mempunyai hubungan nasab, waris dan nafkah dengan ibunya dan keluarga ibunya.

Kompilasi Hukum Islam, pasal 186 menyatakan anak yang lahir diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga ibunya. Hukum Islam menetapkan bahwa anak menempati garis kewarisan pertama dalam hal menerima warisan dari orangtuanya. Mengenai anak luar kawin sebagai anak tidak sah hanya mempunyai hubungan hukum perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya dan tidak mempunyai hubungan hukum dengan ayah dan kerabat ayahnya.[6] Oleh karena anak luar kawin, baik dia laki-laki ataupun perempuan tidak diakui hubungan darahnya dengan ayahnya, maka dia tidak mewarisi harta ayahnya dan tidak pula dari seorang kerabat ayahnya sebagaimana ayahnya tidak mewarisinya lantaran tidak ada sebab pustaka mempusakai antara keduanya, yaitu hubungan darah.

Sebagaimana yang dituturkan oleh Wahbah Zuhaili dalam tulisannya bahwa terdapat tiga cara dalam menentukan hubungan nasab seorang anak, yaitu; *Pertama*, Pernikahan yang sah. Bahwa Tidak dapat dipungkiri suatu hubungan perkawinan merupakan awal dari adanya hubungan nasab bagi anak keturunan. Semua Imam mazhab sepakat akan hal ini dan tidak ada pengecualian. Demikian juga menurut Abdul Azim bin Badawi Al-Khalafi menuturkan bahwa

5 Fatwa Majelis Ulama Indonesia, No. 11 Tahun 2012, Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, Diakses pada 15 Agustus 2023. https://mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf

6 Abd. Latif, *Status Nasab Anak Luar Nikah dan Warisannya Ditinjau Menurut Peraturan Perundang-Undangan dan Hukum Islam*, (Jakarta: Mahkama Agung Republik Indonesia, 2013). hlm. 1-23.

hubungan darah pada dasarnya harus diawali dari suatu hubungan atau akad yang sah menurut hukum Islam.[7]

*Kedua*, dengan cara pengakuan garis nasab atau keturunan (itsbat nasab bil iqrar). Pengakuan garis nasab atau keturunan dalam istilah fiqih disebut dengan istilhaq. Menurut sebagian ahli hukum Islam Indonesia, seperti Abdul Manan menyatakan anak zina yang dilahirkan di luar pernikahan yang sah akibat hubungan ghairu syari' tetap bisa diakui dengan jalan istilhaq apabila tidak terpenuhinya secara zahir bahwa hubungan mereka tidak sah (berzina), seperti tidak terpenuhinya empat orang saksi yang adil.

Ketiga, dengan cara pembuktian. Dalam Hukum Islam juga terdapat aturan hukum tentang nasab seorang anak dengan ayahnya dengan cara pembuktian. Cara ini juga sering disebut dengan mubaiyyinah (perbandingan), yaitu dengan cara pembuktian berdasaran bukti yang sah bahwa seorang anak betul-betul senasab dengan orang tuanya. Misalnya dengan melihat kemiripan dari orang tua dengan anaknya yang didukung dengan adanya pengakuan dari masyarakat bahwa mereka mempunyai hubungan nasab.[8]

Dalam hukum Islam telah ditentukan pula bahwa adanya suatu hak nashab bagi seseorang harus dilandasi dengan adanya sebab yaitu perkawinan yang sah. Selanjutnya sebab perkawinan yang menjadi salah satu syarat terhadap pemenuhan hak nashab akan berujung pada pemenuhan hak waris mewarisi.[9] Kesimpulan hukum seperti ini digali melalui beberapa firman Allah surat an-Nisa' ayat 11, 12 dan 176 tentang warisan. Dalam surat an-Nisa' ayat 11 disebutkan:

---

7 Abdul Azhim bin Badawi Al-Khalafi, Al-Wajiz, *(terj: Ma'ruf Abdul Jalil),* (Jakarta: Pustaka As-Sunnah, 2006), hlm. 799-800.

8 Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam Waadillatuhu; Hak-hak Anak, Wasiat, Wakaf dan Warisan*, (terj: Abdul Hayyie Al-Kattani), jilid 10, (Jakarta: Gema Insani, 2011), hlm. 37; Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, cet. 2, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 101

9 Jamaludin dan Nanda Amelia, *Buku Ajar Hukum Perkawinan*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2016).

Artinya: *"Allah mensyari›atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan…."*[10]

Tafsir dari ayat ini mengatakan bahwa bagian laki-laki dua kali bagian perempuan adalah karena kewajiban laki-laki lebih berat dari perempuan, seperti kewajiban membayar maskawin dan memberi nafkah. Pemahaman dari ayat di atas sebagaimana terlihat dari penjelasan Wahbah Zuhaili bahwa kata "anak-anakmu" merupakan keturunan yang berhak mendapat harta warisan dari ayahnya, karena adanya hubungan darah. Selanjutnya, hubungan darah tersebut akan berlaku atau diakui oleh hukum syara' apabila didahului dengan adanya hubungan perkawinan sah yang melatar belakangi adanya garis keturunan yang sah tersebut. Dalam hal ini, dapat dipahami juga bahwa suatu perbuatan hukum akan mempunyai hubungan kaulitas atau hubungan timbal balik dengan perbuatan hukum lainnya, seperti dalam kasus anak zina tidak mendapat hak waris karena adanya perbuatan hukum yang menghalanginya atau yang mendahuluinya, yaitu perbutan zina di antara ibu-bapaknya.[11]

Menurut pandangan Shaleh Al-Fauzan, penyebab seseorang mendapatkan harta warisan adalah karena hubungan darah dari kedua orang tuanya. Beliau berpendapat bahwa suatu hubungan kekerabatan (hubungan darah atau nasab) merupakan faktor yang mempengaruhi seseorang mempunyai hak dan kewajiban, termasuk dalam hal ini adalah perihal warisan. Hubungan darah yang dimaksud harus dibenarkan menurut hukum, yaitu wajib adanya suatu hubungan akad nikah yang sah. Berawal dari adanya perkawinan yang sah maka terdapat pula hubungan darah yang sah

10 Departemen Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahnya, (Jatinegara-Jakarta: CV Darus Sunnah, 2002), hlm. 79.

11 Wahbah Zuhaili, Fiqih Imam Syafi'i: *Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Al-Quran dan Hadits,* (terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), cet. 2, (Jakarta: Al-Mahira, 2012), hlm. 80. 81

menurut *syara'*. [12]

Dalam buku I Kompilasi Hukum Islam, tepatnya pada Pasal 100 disebutkan bahwa; anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Dalam hal ini, sesuai dengan ketentuan dalam buku II Kompilasi Hukum Islam, tepatnya pada Pasal 171 huruf c dinyatakan bahwa: Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.[13]

Dari bunyi pasal di atas dapat dipahami bahwa pada Kompilasi Hukum Islam, pasal 100 menyatakan tentang kedudukan nasab anak luar nikah, sedangkan pada Kompilasi Hukum Islam, pasal 171 menyatakan tentang kedudukan ahli waris yang menurut hukum mendapatkan hak warisan. Oleh karena anak luar nikah tidak memiliki hubungan nasab dengan ayahnya, maka anak tersebut tidak tergolong dalam ahli waris.[14]

Jika seorang anak telah dihukumkan sebagai anak yang lahir di luar perkawinan, maka terdapat beberapa akibat hukum menyangkut hak dan kewajiban antara anak, ibu yang melahirkannya dan ayah/ bapak alaminya (genetiknya), yaitu:

**1. Hubungan Nasab**

Kompilasi Hukum Islam, pasal 100 sebagaimana yang telah dikemukakan, dinyatakan bahwa anak yang lahir diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga

12 Saleh Al-Fauzan, *Fiqih Sehari-Hari*, (terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), hlm. 564.

13 Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*; Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan, cet. 3, (Bandung: Nuansa Aulia, 2012), hlm. 52.

14 Mahkama Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang berkaitan dengan kompilasi hukum islam serta pengertian dalam pembahasanya*, (Jakarta: Perpustakaan Mahkamah Agung RI, 2011).

ibunya saja. Hal demikian secara hukum anak tersebut sama sekali tidak dapat dinisbahkan kepada ayah/bapak alaminya, meskipun secara nyata ayah/bapak alami (genetik) tersebut merupakan laki-laki yang menghamili wanita yang melahirkannya itu. Meskipun secara sekilas terlihat tidak manusiawi dan tidak berimbang antara beban yang diletakkan di pundak pihak ibu saja, tanpa menghubungkannya dengan laki-laki yang menjadi ayah genetik anak tersebut, namun ketentuan demikian dinilai menjunjung tinggi keluhuran lembaga perkawinan, sekaligus menghindari pencemaran terhadap lembaga perkawinan.

**2. Nafkah**

Oleh karena status anak tersebut menurut hukum hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya semata, maka yang wajib memberikan nafkah anak tersebut adalah ibunya dan keluarga ibunya saja. Sedangkan bagi ayah/bapak alami (genetik), meskipun anak tersebut secara biologis merupakan anak yang berasal dari spermanya, namun secara yuridis formal sebagaimana maksud Kompilasi Hukum Islam pasal 100 diatas, tidak mempunyai kewajiban hukum memberikan nafkah kepada anak tersebut. Hal tersebut berbeda dengan anak sah. Terhadap anak sah, ayah wajib memberikan nafkah dan penghidupan yang layak seperti nafkah kesehatan, pendidikan dan lain sebagainya kepada anak-anaknya, sesuai dengan penghasilannya, sebagaimana ketentuan Kompilasi Hukum Islam, pasal 80 ayat (4) dalam hal ayah dan ibunya masih terikat tali perkawinan. Apabila ayah dan ibu anak tersebut telah bercerai, maka ayah tetap dibebankan memberi nafkah kepada anak-anaknya sesuai dengan kemampuannya, sebagaimana maksud Kompilasi Hukum Islam, Pasal 105 huruf (c) dan Pasal 156 huruf (d). Meskipun dalam kehidupan masyarakat ada juga ayah alami/genetik yang memberikan nafkah kepada anak yang demikian, maka hal tersebut pada dasarnya hanyalah bersifat

manusiawi, bukan kewajiban yang dibebankan hukum sebagaimana kewajiban ayah terhadap anak sah. Oleh karena itu secara hukum anak tersebut tidak berhak menuntut nafkah dari ayah/bapak alami (genetiknya).

**3. Hak-hak waris**

Sebagai akibat lanjut dari hubungan nasab seperti yang dikemukakan, maka anak tersebut hanya mempunyai hubungan waris-mewarisi dengan ibunya dan keluarga ibunya saja, sebagaimana yang ditegaskan pada Kompilasi Hukum Islam, Pasal 186: anak yang lahir diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewarisi dengan ibunya dan keluarganya dari pihak ibunya. Dengan demikian, maka anak tersebut secara hukum tidak mempunyai hubungan hukum saling mewarisi dengan ayah/ bapak alami (genetiknya).

**4. Hak perwalian**

Apabila dalam satu kasus bahwa anak yang lahir akibat dari perbuatan zina (di luar perkawinan) tersebut ternyata perempuan, dan setelah dewasa anak tersebut akan menikah, maka ayah/ bapak alami (genetik) tersebut tidak berhak atau tidak sah untuk menikahkannya (menjadi wali nikah), sebagaimana ketentuan wali nikah yang ditentukan dalam Kompilasi Hukum Islam, pasal 19:[15]

a. Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.
b. Yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat Hukum Islam yakni muslim, akil dan baligh.
c. Ketentuan hukum yang sama sebagaimana ketentuan hukum terhadap anak luar nikah tersebut, sama halnya

15 *Ibid*

dengan status hukum semua anak yang lahir di luar pernikahan yang sah sebagaimanadisebutkan diatas

Dalam Kompilasi Hukum Islam, apabila anak luar kawin sudah mendapat pengesahan akan mendapat hak mewaris yang besar bagiannya sama dengan anak sah.

## D. Status Anak Luar Kawin tentang Pengesahan/Pengakuan Status Anak dan Hak Waris Menurut Putusan Mahkamah Konstitusi

Putusan Mahkamah Konstitusi menyebutkan bahwa Undang-Undang Republik Indonesia Tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 43 ayat 1 ini harus dibaca, "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya." Dengan adanya putusan Mahkamah Konstitusi tersebut maka jika dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain mengenai adanya hubungan biologis antara seorang anak yang dilahirkan di luar perkawinan yang sah maka anak tersebut mempunyai hubungan perdata dengan ayah dan keluarga ayahnya.[16]

Jika kita kaitkan dengan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam KUHPerdata maka sepanjang menyangkut anak luar kawin keputusan Mahkamah Konstitusi tersebut mungkin untuk dilaksanakan karena tidak akan terdapat pertentangan dengan pasal-pasal yang ada di dalam KUHPerdata mengenai pewarisan, dimana kedudukan yang bersangkutan disamakan dengan anak luar kawin yang diakui sah sebagaimana dimaksud dalam pasal 862 KUHPerdata. Akan tetapi jika anak tersebut merupakan anak zina

16 *Ibid*

atau anak sumbang terdapat permasalahan untuk melaksanakannya karena pasal 867 KUHPerdata menyatakan secara tegas bahwa ketentuan yang diatur dalam pasal 862 sampai dengan pasal 866 KUHPerdata tidak berlaku bagi anak zina dan anak sumbang. Di samping hal tersebut putusan Mahkamah Konstitusi juga sulit untuk dilaksanakan jika terdapat keberatan dari para ahli waris yang sah dari ayahnya.[17]

Pengakuan seorang anak luar kawin dapat dilakukan pada: 1. Akta kelahiran sang anak yang akan diakui; 2. Akta autentik yang khusus dibuat untuk itu dihadapan dan oleh notaris; 3. Akta autentik yang dibuat oleh pejabat catatan sipil dan dibukukan dalam daftar catatan sipil sesuai dengan tanggal kelahiran anak.

Pengakuan terhadap anak luar kawin, dapat dilakukan dengan:[18]

1. *Pengakuan Sukarela*, yaitu suatu pengakuan yang dilakukan oleh seorang dengan cara yang ditentukan undang-undang, bahwa ia adalah bapaknya (ibunya) seorang anak yang telah dilahirkan di luar perkawinan. Dengan adanya pengakuan, maka timbullah hubungan perdata antara si anak dan si bapak (ibu) yang telah mengakuinya sebagaimana diatur dalam KUHPerdata, pasal 280.[19]

   Suatu pengakuan secara sukarela atas anak luar kawin dapat batal apabila pengakuan tersebut dilakukan: a. Karena akibat paksaan atau salah paham atau tertipu; b. Oleh seorang anak yang masih dibawah umur akibat suatu bujukan; c. Oleh seorang anak yang masih berumur 18 tahun dan belum kawin kecuali diakui pada saat dilangsungkannya perkawinannya. d.

17 R. Youdhea S. Kumoro, Hak dan Kedudukan Anak Luar Nikah dalam Pewarisan Menurut Kuhperdata, *Lex Crimen,* Vol. VI/No. 2/Mar-Apr/2017, hlm. 12-19.

18 Sandra Bowontari, Pengakuan dan Pengesahan Anak di Luar Nikah Beserta dengan Akibat Hukumnya, *Lex Privatum*, Vol. VII/No. 4/Apr/2019, hlm. 5-16.

19 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 280, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin

Tanpa persetujuan dari ibu anak yang akan diakui sedangkan ibu tersebut masih hidup. e. Oleh seorang lelaki yang berada dibawah pengampuan.

Vonis Mahkamah Konstitusi ini tidak hanya bersentuhan dengan kebutuhan publik, tapi juga menyinggung sebagian yang dianggap otoritas dari eksistensi ajaran agama-agama. Adanya putusan ini memastikan bahwa anak yang lahir diluar nikah mempunyai hak keperdataan dengan ayah biologisnya. Ini yang kemudian menjadi titik terang akan status anak tersebut. Hal ini didasarkan bahwa Hukum harus memberi perlindungan dan kepastian hukum yang adil terhadap status seorang anak yang dilahirkan dan hak-hak yang ada padanya, termasuk terhadap anak yang dilahirkan meskipun keabsahan perkawinannya masih dipersengketakan. Dalam perspektif perlindungan anak dan hak konstitusional atas identitas, nama dan kewarganegaraan, putusan Mahkamah Konstitusi merupakan putusan yang memastikan bahwa anak mempunyai hak keperdataan dengan ayah biologisnya sebagai wujud keadilan dan hak asasi manusia. Jadi anak tersebut telah memiki hubungan perdata dengan ayahnya tanpa harus ada pernyataan terlebih dahulu dari sang ayah.

Keputusan Mahkamah Konstitusi tersebut menjadi titik terang pula dalam hal pewarisan si anak tersebut. Berdasarkan KUHPerdata, anak luar kawin yang mendapat warisan adalah anak luar kawin yang telah diakui dan disahkan. Namun sejak adanya Putusan Mahkamah Konstitusi tersebut maka anak luar kawin diakui sebagai anak yang sah dan mempunyai hubungan waris dengan bapak biologisnya. Kedudukan anak luar kawin terhadap warisan ayah biologisnya juga semakin kuat. Pasca putusan Mahkamah Konstitusi ini, anak luar kawin merasa berhak atas warisan ayahnya. Hal ini menjadi sebuah tanda tanya apakah kemudian keputusan ini dapat dijadikan

sebagai pembenaran terhadap hubungan diluar nikah dan tidak bertentangan dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun l974 tentang Perkawinan, pasal 1 dan pasal 2.

Berkaitan dengan kewarisan maka hak keperdataannya tidak bisa diwujudkan dalam bentuk konsep waris Islam tapi dalam bentuk lain misalnya dengan konsep wasiyat wajibah. Demikian pula yang berkaitan dengan nafkah/ biaya penghidupan anak, tidak diwujudkan dalam nafkah anak sebagaimana konsep hukum Islam, melainkan dengan bentuk kewajiban lain berupa penghukuman terhadap ayah biologisnya untuk membayar sejumlah uang/ harta guna keperluan biaya hidup anak yang bersangkutan sampai dewasa. Sebab ketentuan tentang nafkah anak dan waris itu berkaitan dengan nasab, padahal anak luar kawin tidak bisa dinasabkan pada ayah biologisnya.[20]

Pengakuan sukarela dapat dilakukan dengan cara-cara yang ditentukan dalam KUHPerdata, pasal 281 yaitu:[21]

1) Dalam akta kelahiran si anak Menurut KUHPerdata, pasal 281 ayat (1) untuk dapat mengakui seorang anak luar kawin bapak atau ibunya dan atau kuasanya berdasarkan kuasa otentik harus menghadap di hadapan pegawai catatan sipil untuk melakukan pengakuan terhadap anak luar kawin tersebut.
2) Pengakuan terhadap anak luar kawin dapat pula dilakukan pada saat perkawinan orang tuanya berlangsung yang dimuat dalam akta perkawinan sebagaimana diatur dalam KUHPerdata, pasal 281 ayat (2). Jo pasal 272. Pengakuan ini akan berakibat si anak luar kawin akan menjadi seorang anak sah.

20 Jamaludin dan Nanda Amelia, *Buku Ajar Hukum Perkawinan*, hlm. 235.

21 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 281, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin.

3) Pengakuan terhadap anak luar kawin dapat dilakukan dalam akta otentik seperti akta notaris sebagaimana diatur dalam KUHPerdata, pasal 281 ayat (1).

4) Dengan akta yang dibuat oleh pegawai catatan sipil, yang dibutuhkan dalam register kelahiran catatan sipil menurut hari Penanggalannya sebagaimana diatur dalam KUHPerdata, pasal 281 ayat (2).

2. *Pengakuan Paksaan*, yaitu dapat dilakukan oleh si anak yang lahir di luar perkawinan itu, dengan cara mengajukan gugatan terhadap bapak atau ibunya kepada Pengadilan Negeri, agar supaya anak luar kawin dalam arti sempit itu diakui sebagai anak bapak atau ibunya, ketentuan ini diatur dalam Pasal 287-289 KUHPerdata.[22]

Pengesahan dapat pula dilakukan terhadap: a. Anak yang sudah meninggal dunia sepanjang hal ini dilakukan demi kepentingan anak yang sudah meninggal tersebut, misalnya anak tersebut mempunyai keturunan-keturunan yang dapat memberikan keuntungannya kepada keturunannya. b. Anak-anak luar kawin yang telah diakui tetapi perkawinan antara kedua orang tua anak itu terhalang dilangsungkan karena bapak biologisnya telah meninggal dunia.

Surat-surat pengesahan terhadap anak luar kawin di atas dapat dilakukan jika diajukan kepada Kepala Negara dan akan diberikan setelah mendengarkan adpis Mahkamah Agung. Mahkamah Agung berwenang memerintahkan agar sebelum pengesahan diberikan maka terlebih dahulu harus didengar kesaksian para keluarga sedarah si pemohon dan harus memerintahkan juga supaya pengesahan itu di umumkan dalam berita negara. Pengesahan harus di daftarkan pada register kelahiran di pencatatan sipil.

22 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 287- 289, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin

Surat-surat yang harus dilampirkan pada surat permohonan untuk memperoleh surat pengesahan ialah: 1. Bukti Pengakuan. 2. Akta kelahiran yang hendak disahkan. 3. Akta perkawinan orang tua dan apabila ini tidak disebabkan karena kematian salah satu dari orang tua, akta kematian. Pengesahan keluarga dilakukan oleh Mahkamah Agung atau Kepala Negara atau oleh badan yang ditunjuk oleh Mahkamah Agung, yang dapat meminta pengesahan ialah: 1. Kedua orang tua. 2. Anak itu sendiri. Akibat-Akibat pengesahan: Pengesahan anak luar kawin yang disebabkan karena perkawinan dari kedua orang tua biologis anak tersebut berakibat bahwa anak itu memperoleh kedudukan anak sah sejak kelahirannya. Jadi terhadap anak itu berlaku ketentuan-letentuan atau undang-undang yang sama seperti pada anak sah dan anak itu harus dipandang seolah-olah ia dilahirkan dalam perkawinan.[23]

Sedangkan apabila pengesahan anak, diadakan setelah salah satu dari orang tua anak itu sudah meninggal maka akibatakibat hukumnya terbatas, yaitu antara lain: 1. Pengesahan baru mulai berlaku pada hari surat-surat pengesahan itu diberikan. 2. Pengesahan ini tidak berlaku terhadap anak-anak sah sebelumnya sedangkan terhadap keluarga sedarah lainnya dapat mewaris bersama dengan anak luar kawin yang disahkan ini sepanjang mereka menyetujui pengesahan tersebut.

Menurut KUHPerdata ahli waris yang berhak mewaris dapat dibagi menjadi 4 (empat) golongan, yaitu: a) *Golongan I*: Anak, atau keturunannya dan janda/duda, yang jumlah bagiannya ditetapkan di dalam KUHPerdata, pasal 852, 852a, 852b, dan 515. b) *Golongan II*: Orang tua (bapak/ibu), saudara-saudara atau keturunannya, yang jumlah bagiannya ditetapkan di dalam KUHPerdata, pasal 854, 855, 856, dan 857. c) *Golongan*

23 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 281, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin

*III*: Kakek dan nenek, atau leluhur dalam garis lurus terus ke atas, yang jumlah bagiannya ditetapkan di dalam KUHPerdata, Pasal 853, 858 ayat (1). d) *Golongan IV*: Sanak keluarga di dalam garis menyamping sampai tingkat ke6 yang jumlah bagiannya ditetapkan di dalam KUHPerdata, pasal 858 ayat (2), 861, 832 ayat (2), 862, 863, 864, 856 dan 866.[24]

Pengakuan anak luar kawin merupakan pengakuan seseorang baik bapak atau ibu dari anak luar kawin dimana pengakuan anak luar kawin ini harus memenuhi syarat-syarat dan cara-cara yang ditentukan oleh undang-undang. Akibat dari pengakuan anak luar kawin ini terhadap orang tuanya adalah terjadi hubungan perdata antara anak dengan bapak atau yang mengakuinya. Hal ini termuat dalam KUHPerdata, pasal 280.[25]

Kapankah seorang anak luar kawin dapat diakui, tidak ditentukan oleh undang-undang. Oleh karena itu pengakuan atas anak dapat dilakukan kapan saja, tidak tergantung dari umur anak yang akan diakui. Bahkan anak yang sudah meninggal dunia pun dapat diakui sepanjang itu pengakuan ini mempunyai kepentingan bagi anak tersebut, misalnya masih ada keturunan anak yang akan diakui tersebut. Akan tetapi pengakuan yang dilakukan oleh seorang lelaki yang terikat perkawinan, tidak akan mempunyai akibat hukum, khususnya dalam hal pembagian warisannya kelak jika ia sudah meninggal dunia. Anak yang diakuinya tidak akan menjadi ahli waris sepanjang masih ada ahli waris sampai dengan derajat ke 6. Ini berarti kedudukan anak yang diakui sah oleh seorang lelaki yang terikat perkawinan, dalam hal pewarisan mendahului negara.

24 Indah Sari, Pembagian Hak Waris kepada Ahli Waris AB Intestato dan Testamentair Menurut Hukum Perdata Barat (Bw), *Jurnal Ilmiah Hukum Dirgantara*, Volume 5 No.1, September 2014, 1-20.

25 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 280, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin

Anak luar kawin baru dapat mewaris kalau mempunyai hubungan hukum dengan pewaris. Hubungan hukum itu timbul dengan dilakukannya pengakuan. Menurut KUHPerdata Pasal 285 diterangkan: pengakuan yang dilakukan sepanjang perkawinan oleh suami atau istri atas kebahagiaan anak luar kawin, yang sebelum kawin telah olehnya dibuahkan dengan orang lain dari istri atau suaminya, tak akan merugikan baik bagi istri atau suami maupun bagi anak yang dilahirkan dari perkawinan mereka. Dalam KUHPerdata, pasal 285 membatasi pengakuan anak luar kawin, dalam pasal ini dijelaskan bahwa anak luar kawin itu tidak boleh merugikan istri atau suami serta anak sah dari perkawinan mereka. Atau dengan kata lain anak luar kawin tersebut tidak berhak mewaris. Anak ini hanya mendapatkan nafkah seperlunya saja. Hal ini dikarenakan anak tersebut tidak mempunyai hubungan keperdataan dengan orang tuanya. Dalam KUHPerdata, pasal 286 menentukan setiap orang yang berkepentingan dalam hal mewaris dapat menentang (menggugat) adanya pengakuan anak.[26]

Berdasarkan Pasal di atas, dapat dijelaskan bahwa kedudukan anak luar kawin yang diakui dalam pewarisan ada 2 (dua) macam yaitu anak luar kawin tersebut menjadi ahli waris dari bapak yang melakukan pengakuan dan anak luar kawin tersebut tidak menjadi ahli waris dari bapak yang melakukan pengakuan. Anak luar kawin tersebut dapat menjadi ahli waris apabila anak luar kawin tersebut mendapat pengakuan dari bapaknya sebelum bapak yang melakukan pengakuan itu melangsungkan pernikahan sah dengan orang lain. Sedangkan anak luar kawin tersebut tidak menjadi ahli waris apabila pengakuan dari bapaknya dilakukan setelah bapak yang mengakuinya melangsungkan pernikahan yang sah.

26 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 285, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin.

Jadi kedudukan anak luar kawin disini apabila anak tersebut merupakan anak luar kawin yang diakui maka kedudukannya sama dengan anak sah dalam sebuah ikatan perkawinan kedua orang tuanya. Sedangkan kedudukan anak luar kawin yang tidak dapat diakui yaitu anak tersebut tidak mempunyai hubungan keperdataan dengan kedua orang tuanya sehingga anak luar kawin yang tidak dapat diakui ini tidak bisa mendapatkan warisan atau tidak dapat mewaris dari kedua orang tuanya. Dalam KUHPerdata, pasal 867 ayat (2) diterangkan bahwa Undang-Undang tidak memberikan hak mewaris tetapi Undang-Undang memberikan kepada mereka hak untuk menuntut pemberian nafkah seperlunya yang besarnya tergantung kemampuan bapak atau ibunya dan keadaan para ahli waris yang sah.[27]

## E. Perbandingan Status Anak Luar Kawin di Indonesia dan Tunisia

Tunisia adalah salah satu negara di wilayah Afrika Utara yang telah mengadopsi pendekatan progresif terhadap isu-isu hukum, termasuk hak-hak anak di luar pernikahan. Negara ini memiliki sejarah gerakan feminis yang kuat dan telah melaksanakan reformasi sosial yang mencakup aspek-aspek hak-hak perempuan dan anak-anak.[28]

Pada tahun 1956, Tunisia meraih kemerdekaannya dari kolonialisme Prancis dan melakukan serangkaian reformasi hukum untuk mencapai kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Beberapa hal yang perlu diperhatikan tentang status anak di luar pernikahan

27 Kitab Undang-Undang KUHPerdata, pasal 867 ayat 2, Tentang Pengakuan Anak di luar Kawin.

28 Dede Ahmad Permana, "Majallah Al Akhwāl Ash-Shakhshiyyahdan Pembaharuan Hukum Keluarga Di Tunisia," *Jurnal Studi Gender dan Anak* Vol. 7 No., no. 1917 (1996): 1–18.

di Tunisia adalah:[29]

1. Perlindungan Hukum: Tunisia memiliki undang-undang yang mengakui hak-hak anak di luar pernikahan dan memberikan perlindungan hukum kepada mereka. Anak-anak ini memiliki hak yang sama seperti anak-anak yang lahir dari pernikahan sah, termasuk hak atas pendidikan, pelayanan kesehatan, dan warisan.
2. Kewajiban Ayah: Ayah dari anak di luar pernikahan memiliki kewajiban untuk memberikan dukungan finansial dan pemeliharaan terhadap anak-anak tersebut. Ini sejalan dengan pendekatan Tunisia untuk memastikan bahwa anak-anak di luar pernikahan tidak menghadapi ketidaksetaraan dalam hal dukungan ekonomi.
3. Stigma Sosial: Meskipun Tunisia memiliki kerangka hukum yang progresif, stigma sosial terhadap anak di luar pernikahan mungkin masih ada dalam masyarakat yang cenderung konservatif. Namun, upaya telah dilakukan untuk mengubah pandangan masyarakat terhadap isu ini melalui pendidikan dan kesadaran.
4. Pendidikan dan Kesadaran: Organisasi dan lembaga di Tunisia telah bekerja untuk meningkatkan kesadaran tentang hak-hak anak di luar pernikahan dan untuk mengurangi stigma sosial terhadap mereka. Ini termasuk kampanye edukatif dan inisiatif untuk mengubah persepsi masyarakat.[30]

Kemudian kalu kita lihat di Indonesia, status anak di luar kamin adalah:

29 Lia Noviana, "Status Wanita Di Negara Muslim Modern: Studi Terhadap Hukum Keluarga Di Tunisia Dan Indonesia," *Kodifikasia* 13, no. 2 (2019): 197.

30 Ratih Lusiani Bancin, "Hukum Keluarga Islam Di Tunisia," *Jurnal: Penelitian Medan Agama Vol. 9, No. 2* (2018): 283–308.

1. Budaya dan Nilai-nilai: Indonesia memiliki budaya yang cenderung konservatif dan berbasis agama, terutama agama Islam. Meskipun terdapat beragam budaya di berbagai daerah, norma sosial yang kuat umumnya menekankan pentingnya pernikahan dan keluarga yang sah secara hukum.
2. Hukum: Di Indonesia, anak yang lahir di luar pernikahan memiliki status hukum yang kurang jelas. Mereka sering kali dianggap sebagai "anak haram" atau di luar batas hukum Islam. Ini bisa mengakibatkan ketidaksetaraan hak-hak dan akses terhadap fasilitas publik, pendidikan, dan pelayanan kesehatan.
3. Perlindungan Hukum: Pada tahun 2019, Mahkamah Konstitusi Indonesia mengeluarkan putusan yang mendukung hak anak luar nikah untuk diakui dan dilindungi oleh negara. Namun, implementasi dan pemahaman tentang putusan ini masih dalam proses.
4. Perubahan Perilaku: Beberapa organisasi dan gerakan di Indonesia bekerja untuk mengubah pandangan masyarakat tentang anak luar nikah dan mendorong perlakuan yang lebih adil terhadap mereka.

## F. Kesimpulan

Kedudukan anak luar kawin menurut KUHPerdata anak luar kawin hanya mempunyai hubungan hukum dengan orang tua yang mengakuinya saja. Dengan demikian, anak luar kawin tidak mempunyai hubungan perdata dengan orang tua yang tidak mengakui sehingga tidak berhak atas hak waris, hak nafkah dan perwalian. Menurut Hukum Islam, anak luar kawin hanya mempunyai hubungan nasab hanya dengan ibu yang melahirkannya dan keluarga ibunya sehingga tidak berhak atas hak waris, hak nafkah dengan ayah biologisnya dan ayah biologisnya tidak mempunyai hak untuk menjadi wali nikah.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 berimplikasi terhadap perubahan nilai-nilai dalam masyarakat mengenai status dan hak-hak anak terhadap anak luar kawin. Putusan Mahkamah Konstitusi tersebut seperti dua mata uang. Di satu sisi melindungi hak-hak anak luar kawin, karena dengan putusan tersebut maka anak luar kawin mempunyai hak untuk mewaris, mendapatkan nafkah dan perwalian dari ayah biologisnya. Akan tetapi disis lain, putusan tersebut terkesan melemahkan fungsi dan menyebabkan lembaga perkawinan menjadi kurang relevan.[31]

Seluruh hukum yang telah ada dan berlaku dewasa ini di samping hukum perkawinan, maka hukum kewarisan merupakan bagian dari hukum kekeluargaan memegang peranan yang sangat penting, bahkan menentukan dan mencerminkan sistem dan bentuk hukum yang berlaku dalam masyarakat itu. Hal ini disebabkan hukum kewarisan itu sangat erat kaitannya dengan ruang lingkup kehidupan manusia, bahwa setiap manusia pasti akan mengalami peristiwa, yang merupakan peristiwa hukum dan lazim disebut meninggal dunia.

Apabila ada suatu peristiwa hukum yaitu meninggalnya seorang sekaligus menimbulkan akibat hukum, yaitu tentang bagaimana pengurusan dan kelanjutan hak-hak dan kewajiban seseorang yang meninggal dunia itu. Penyelesaian hak-hak dan kewajiban sebagai akibat adanya peristiwa hukum karena meninggalnya seseorang, diatur oleh hukum kewarisan. Jadi kewarisan itu dapat dikatakan sebagai himpunan peraturan yang mengatur hak-hak dan kewajiban seseorang yang meniggal dunia oleh ahli waris atau badan hukum lainnya.

Dengan adanya putusan Mahkamah Konstitusi tersebut di atas, maka diakuinya anak luar kawin (hasil biologis) sebagai anak yang sah berarti akan mempunyai hubungan waris dengan bapak biologisnya

31 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010, Tentang Perkawinan.

tanpa harus didahului dengan pengakuan dan pengesahan, dengan syarat dapat dibuktikan adanya hubungan biologis antara anak dan bapak biologis berdasarkan ilmu pengetahuan, misalnya melalui hasil tes DNA. Namun demikian, apabila ada penyangkalan mengenai anak luar kawin ini dari anak-anak ahli waris yang sah, maka menurut saya dalam hal ini tetap perlu dimohonkan Penetapan Pengadilan mengenai status anak luar kawin tersebut sebagai ahli waris yang sah. Mengharapkan pemerintah dengan putusan Mahkamah Konstitusi tersebut membuat sinkronisasi hukum dan peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan perkawinan menurut agama dan kepercayaannya sehingga tidak menimbulkan pendapat/opini yang tumpang tindih yang menimbulkan banyak masalah baru dan diharapkan penegakkan hukum serta rasa keadilan dimasyarakat dapat terwujud.

Sedangkan menurut pandangan fiqih anak diluar nikah tidak dapat menjadi waris dari ayah biologisnya dan ayah biologisnya tidak dapat menjadi wali nikahnya. dan nasabnya di sandarkan pada ibunya. Semua madzhab yang empat (Madzhab Hanafi, Malikiy, Syafi'I dan Hambali) telah sepakat bahwa anak hasil zina itu tidak memiliki nasab dari pihak laki-laki, dalam arti dia itu tidak memiliki bapak, meskipun si laki-laki yang menzinahinya dan yang menaburkan benih itu mengaku bahwa dia itu anaknya. Pengakuan ini tidak dianggap.

Kompilasi Hukum Islam tidak mengenal istilah "anak zina" tetapi mengenal istilah "anak yang lahir diluar perkawinan" yang statusnya sama dengan anak hasil hubungan suami isteri antara laki-laki dan perempuan yang tidak terikat tali perkawinan yang sah, yang meliputi anak yang lahir dari wanita yang tidak mempunyai ikatan perkawinan yang sah dengan pria yang menghamilinya, atau anak syubhat kecuali diakui oleh bapak syubhatnya. Anak yang lahir diluar perkawinan atau sebagai akibat hubungan suami isteri yang tidak sah, hanya mempunyai hubungan nasab, hak dan kewajiban

nafkah serta hak dan hubungan kewarisan dengan ibunya serta keluarga ibunya saja, tidak dengan ayah/bapak alami (genetiknya) begitu juga ayah/bapak alami (genetiknya), jika anak tersebut kebetulan anak perempuan.

Kemudian di negara Tunisia cenderung lebih maju dalam memberikan hak-hak dan perlindungan hukum kepada anak di luar nikah jika dibandingkan dengan Indonesia. Ini bisa disebabkan oleh perbedaan dalam norma sosial, budaya, dan sejarah reformasi di kedua negara tersebut. Namun, setiap perbandingan harus diperlakukan dengan hati-hati dan dengan mempertimbangkan nuansa yang lebih dalam dari situasi yang kompleks di kedua negara.

## DAFTAR PUSTAKA

Abd. Latif, 2013, *Status Nasab Anak Luar Nikah dan Warisannya Ditinjau Menurut Peraturan Perundang-Undangan dan Hukum Islam*, Jakarta: Mahkama Agung Republik Indonesia.

Abdul Azhim bin Badawi Al-Khalafi, 2006. Al-Wajiz, *(terj: Ma'ruf Abdul Jalil),* Jakarta: Pustaka As-Sunnah.

Abdul Manan, 2008, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, cet. 2, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Dede Ahmad Permana, "Majallah Al Akhwāl Ash-Shakhshiyyahdan Pembaharuan Hukum Keluarga Di Tunisia," *Jurnal Studi Gender dan Anak* Vol. 7 No., no. 1917 (1996): 1–18.

Departemen Agama Republik Indonesia, 2002, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Jatinegara-Jakarta: CV Darus Sunnah.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia, No. 11 Tahun 2012, Tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, Diakses pada 15 Agustus 2023.

HR. Ahmad, Abu Daud, dihasankan Al-Albani serta Syuaib Al-Arnauth.

Indah Sari, Pembagian Hak Waris kepada Ahli Waris AB Intestato dan Testamentair Menurut Hukum Perdata Barat (Bw), *Jurnal Ilmiah Hukum Dirgantara*, Volume 5 No.1, September 2014, 1-20.

Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 1

Jamaludin dan Nanda Amelia, 2016, *Buku Ajar Hukum Perkawinan*, Lhokseumawe: Unimal Press.

Lia Noviana, "Status Wanita Di Negara Muslim Modern: Studi Terhadap Hukum Keluarga Di Tunisia Dan Indonesia," *Kodifikasia* 13, no. 2 (2019): 197.

Mahkama Agung RI, 2011, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang berkaitan dengan kompilasi hukum islam serta pengertian dalam pembahasanya*, Jakarta: Perpustakaan Mahkamah Agung RI.

Prodjohamidjojo Martiman, 2007, *HukumPerkawinan Indonesia*, Jakarta, Indonesia, Jakarta, Indonesia Legal Center Publishing.

Ratih Lusiani Bancin, "Hukum Keluarga Islam Di Tunisia," *Jurnal: Penelitian Medan Agama Vol. 9, No. 2* (2018): 283–308.

S. Kumoro dan R. Youdhea, Hak dan Kedudukan Anak Luar Nikah dalam Pewarisan Menurut Kuhperdata, *Lex Crimen*, Vol. VI/ No. 2/Mar-Apr/2017.

Saleh Al-Fauzan, 2006, *Fiqih Sehari-Hari*, (terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), Jakarta: Gema Insani Press.

Sandra Bowontari, Pengakuan dan Pengesahan Anak di Luar Nikah Beserta dengan Akibat Hukumnya, *Lex Privatum*, Vol. VII/No. 4/Apr/2019.

Tim Redaksi Nuansa Aulia, 2012, *Kompilasi Hukum Islam*; Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan, cet. 3, Bandung: Nuansa Aulia.

Wahbah Zuhaili, 2011, *Fiqh Islam Waadillatuhu; Hak-hak Anak, Wasiat, Wakaf dan Warisan*, (terj: Abdul Hayyie Al-Kattani), jilid 10, Jakarta: Gema Insani.

Wahbah Zuhaili, 2012, *Fiqih Imam Syafi'i: Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Al-Quran dan Hadits*, (terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), cet.2, Jakarta: Al-Mahira.

Wahbah Zuhaili, 2012, Fiqih Imam Syafi'i: *Mengupas Masalah Fiqhiyah Berdasarkan Al-Quran dan Hadits,* (terj: Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz), cet. 2, Jakarta: Al-Mahira.

# DAFTAR INDEKS


**A**

Adat, 5, 11, 23, 34, 36, 42, 61, 68, 76, 94, 95, 100, 101, 134, 191, 233, 244, 239, 240, 243-250, 253, 258, 261, 272, 281, 302, 330, 337, 341, 342

Agamis, 86

Akumulasi, 210

Al-Azhar, 31, 35, 51, 105, 111-115, 122, 166

*Al-Kulliyat al-Khomsah*, 243

Al-Manar, 34

Aneksasi, 215

Aset, 49, 105, 107, 111, 115, 119, 128, 201, 325

Asing, 59; Pengasingan: 71, 72, 74

**B**

Beasiswa, 31, 114

Biologis, 345, 350, 352, 354, 355-357, 362-364

Bosnia Herzegovina, 33, 35, 38

Budaya, 3, 12, 16, 20, 27, 29, 33, 34, 36, 37, 50, 59, 60, 69, 70, 76, 105, 107, 109, 111-113, 115, 117, 119-121, 123, 125, 144, 233, 239, 362, 365; Kebudayaan, 97, 98, 102, 111, 114, 233, 250, 267, 285,

**C**

Cendekiawan, 25, 27, 31, 33, 34, 36-38, 41, 48, 50, 52, 64, 186

**D**

Dakwah, 47, 52, 57, 78, 86, 92, 114, 203, 268, 377, 381, 382

Dana, 50, 66, 106, 115, 130, 131-133, 138, 139, 142, 143, 154, 201, 202, 212-215, 218,-220, 212, 214, 253; Pendanaan: 106, 119, 127, 138

Darul Ifta, 124, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 192, 193

Demarkasi, 233

Demografi, 60, 135

Demokrasi, 5, 6, 13, 14, 18, 20, 70, 81

Distribusi, 33, 46, 196, 197, 201, 202, 204, 205, 210, 211, 213, 225

Diyat, 73
Dogmatis, 121; Dogmatisme, 25, 50
Doktrin, 26, 41, 156, 316, 321

**E**
Emosional, 269, 309
Etnis, 11, 60, 76, 144, 199

**F**
Fatwa, 26, 32, 33, 37, 39, 40, 42, 43-46, 50-53, 69, 74, 77, 151, 152, 153, 155, 156-162, 168, 169, 174-177, 181, 186, 189, 190, 192, 345, 346, 365
Federasi, 60, 62, 246, 301
Feminis, 360
Fleksibel, 108

**G**
Ganda, 36, 50, 70, 76, 316; Berganda, 140
Global, 59, 65, 77, 78, 111, 121, 195, 221, 289
Gono-gini, 328, 330, 333, 335, 338

**H**
*Hadlanah*, 311, 312, 313, 315
Hai'ah Kibaril Ulama, 153, 158, 160, 175, 177
Hak Asasi Manusia, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17-21, 23, 58, 70, 71-75, 81, 98, 215, 216, 278, 285, 354, 360
Harta perolehan, 166
Hikayat, 92
Hukum positif, 34, 154, 134, 253, 254, 304, 308

**I**
Ideologis, 30, 50
Ijtihad, 25, 40, 84, 107, 108, 120-122, 125, 126, 164, 166, 173, 176, 181, 213, 214, 216, 373
Ilmu pengetahuan, 57, 59, 78, 106, 111-114, 352, 364, 381, 383
Independen, 14, 15, 53, 69, 14, 145, 208
Infrastruktur, 66, 212, 215, 217, 220, 223, 225
Inklusif, 28
Instansi, 147
Intelektual, 29, 33, 34, 38, 40, 41
Interpretasi, 26, 27, 35, 46, 50, 51, 71, 190, 192; Diinterpretasikan, 3
Investasi, 66, 106, 113, 114, 158, 208, 210, 211, 325
Islamisasi, 91, 265
*Istilhaq*, 347

**J**
Jawi, 62, 112
Jinayah, 63, 64, 72, 98
*Jizyah*, 81, 213, 214

**K**
Kapitalisme, 204, 205, 212
Keadilan, 26, 58, 62, 73, 75, 85,

154, 204, 205, 206, 207, 212, 214-216, 218-220, 221, 225, 260, 278, 282, 283, 300, 328, 354, 364
Keamanan, 15, 66, 216, 221, 243
Kebajikan, 64, 107, 109, 330
Kebangkitan, 40, 51, 52, 380
Kebebasan, 3, 6-8, 13-15, 18, 19, 21-23, 26, 36, 60, 62, 70, 75, 301, 320
Kebijakan, 7, 15-17, 37, 58, 66, 67, 74, 75, 113, 121, 122, 128, 129, 133, 135-137, 140, 141, 146, 196, 197, 200, 206, 207, 209, 223, 225, 310
Kekerasan, 8, 16, 17, 22, 67, 72, 275
Keluarga, 6, 11-13, 16, 17, 18, 20, 23, 34, 57-59, 62-64, 67, 68, 70, 72-74, 76, 79, 92, 97, 99, 100, 118, 204, 205, 207, 209, 222, 229, 232, 239, 244, 245, 247, 249, 253-255
Kepemilikan, 3, 17, 50, 57, 109, 150, 156, 161, 166, 167, 214, 327, 339
Keseimbangan, 5, 6, 13, 19, 78
Kesejahteraan, 28, 66, 67, 106, 109, 113, 117, 118, 124, 135, 154, 165, 195-197, 202, 206, 207, 213, 215, 216-221, 225, 226, 243, 246
Kesenjangan, 76, 196, 197, 204
Kesetaraan, 16, 58, 182, 205, 360
Khalifah, 84, 163, 213, 215-217
Kharaj, 212, 214, 215
Khilafah, 105, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 217-221
Klasik, 4, 44, 47, 81, 82, 92, 149, 175, 290-292, 311, 345
Komoditas, 199, 234, 245, 249
Komparatif, 293
Kompilasi Hukum Islam, 11, 23, 34, 117, 134, 146, 232, 233, 236, 238, 241, 251, 255, 264, 266, 271, 299, 307, 319, 320, 312, 330, 338, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 364, 366, 367
Komunisme, 36, 50, 51
Konferensi, 112
Konflik, 16, 94, 190, 198
Konservatif, 11, 12, 13, 19, 65, 211, 361, 362
Kontemporer, 26, 27, 50, 53, 54, 178, 173, 302, 307
Kontribusi, 37, 43, 52, 105, 200, 204, 211, 222
Kontroversi, 6, 9, 10, 18, 63, 153, 163; Kontroversial, 14, 41, 48, 71, 73, 215
Kredibilitas, 32
Kultur, 26, 29, 59, 61, 62, 79, 136

**L**

Legalitas, 128, 293, 299, 304-307
Literal, 39
Logika, 29, 164, 171, 330, 338

**M**

M. Rashid Rida, 32, 33, 46, 52
Majelis Ulama Indonesia, 151, 155, 179, 181, 183, 185-189, 191-

193, 346, 365
Mandatory, 132, 142-144
*Maqashid*, 3, 21, 68, 78, 121, 165, 296, 298, 300
Marxisme, 36
Mekanisme, 9, 23, 75, 142, 190, 205, 246, 248, 254, 256, 263, 267, 271, 278, 285, 307
Melayu, 61, 62, 92, 100, 265, 290, 302
Metode, 28-30, 40, 42, 43, 52, 56, 59
Metodologi, 36, 44, 53, 56, 59, 82, 164, 242, 304
Minoritas, 6-8, 18, 21, 70, 88, 99, 198
Miskin, 45, 47, 48, 64, 106, 127, 141, 153, 164, 184, 201, 207, 210, 212, 223, 330; Kemiskinan, 47, 48, 124, 127, 128, 130, 131, 196, 204, 206, 209, 210, 240, 245
Moderasi, 37
Moderat, 34, 173
Modernis, 33-35, 40, 41, 44, 50, 53;
Modernitas, 1, 25, 35, 50-52
Modifikasi, 68
Monarki, 65, 67, 100
Monokromasi, 62
Muhammad Abduh, 111, 114
Muhammadiyah, 153, 157, 186, 378, 379

**N**
Nahdlatul Ulama, 153, 157, 175, 268
Nalar, 26, 28, 29, 33, 86, 88
Neoliberal, 195

**O**
Obligasi, 106, 113
Orientalis, 265
Ortodoks, 41, 42
Otoriter, 13
Ottoman, 33

**P**
Pajak penghasilan, 129, 124, 142-144, 154
Paradigma, 86, 236, 294, 302
Pembangunan, 8, 74, 115, 127, 137-139, 195, 200, 203, 217, 220, 221, 223, 224
Pembatasan, 8, 13, 14, 15, 19, 96, 169, 170, 201, 260
Pembiayaan, 115, 124, 179, 204, 220, 224
Pencemaran, 13, 350
Pendanaan, 106, 119
Penganiayaan, 72, 73, 258, 263, 273, 281
Pengasingan, 71, 72
Penjajahan, 62, 112, 301, 302
Perang Dingin, 107
Perang Dunia, 48, 112
Perdamaian, 26, 86, 87, 197, 215, 333, 335, 346, 347
Perselisihan, 34, 144, 172, 258, 262, 273, 275, 280, 293

Plural, 70; Pluralisme, 11, 19, 21, 81; Pluralistik, 11, 13, 19
Preventif, 262, 298
Privasi, 57
Privatisasi, 129, 132, 133
Produktif, 26, 105-107, 110, 113, 115, 118, 123-125, 135, 142, 210
Progresif, 33, 34, 360, 361

**Q**
Qisas, 64, 72, 73
Qonun, 97

**P**
Rasional, 40
Realitas, 25, 26, 29, 30, 40, 50, 87, 168
Reformasi, 9, 10, 12, 32, 33, 39, 51, 52, 59, 61, 62, 67, 79, 291, 360, 365, 374
Riwaq Jawi, 112

**S**
Saham, 106, 113
Sakral, 235, 298
Sastra, 30, 43, 56
Sekuler, 4, 5, 6, 18, 27, 32, 34, 38, 58, 70, 76, 144, 291, 370; Sekularisme, 69, 78, 301, 144
Sengketa, 70, 94, 319, 320, 321, 334, 338, 354
Solidaritas, 206, 207, 212, 215
Spiritualitas, 111
Stabilitas, 15, 65, 215, 317
Strategis, 131, 145, 289
Sufi, 93
Sumber daya, 47, 89, 106, 196, 204, 211, 216, 217, 225
Syekh Ismail Muhammad al-Jawi, 112

**T**
Tafsir, 6, 11, 12, 13, 19, 26, 33, 48, 51, 53, 55, 64, 128, 167, 181, 297, 348
Teologi, 26, 32, 39, 49, 52, 85
Terorisme, 9, 10
Toleransi, 7, 8, 18, 268, 284
Tradisional, 31, 33-35, 40, 41, 42, 50, 65, 164, 290, 294
Trengganu, 62, 301

**U**
*Urf*, 243, 249

**V**
Voluntary, 143, 144

**W**
Wacana, 29, 30, 39, 55, 56, 125, 144, 295, 208, 320, 330
Wasiat, 70, 76, 86, 116, 331, 341, 345, 347, 367

# PROFIL PENULIS

**Prof. DR. Drs. KH Muhammad Amin Suma, BA, SH, MA, MM** adalah seorang tokoh Ilmuwan Muslim asli dari Indonesia. Ia merupakan Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia pernah menjadi Dekan Fakultas Syariah UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Amin Suma juga merupakan Dewan Pakar Pusat Studi Al Quran. Prof. Dr. Muhammad Amin Suma lahir pada tanggal 5 Mei 1955 di Cilurah, Cilegon, Banten. Beliau memulai pendidikannya dengan mengaji al-Qur'an di rumah kepada kedua orang tuanya H. Sulaiman dan Hj. Maimunah, yang keduanya merupakan guru ngaji di kampungnya. Dari singkatan nama kedua orang tua beliau inilah kata "Suma" berasal. Beberapa karyanya di antara lain: Pengantar Tafsir Ahkam, Tafsir Ahkam; Ayat Ayat Ibadah, Hukum Keluarga Islam, Himpunan Undang-Undang Perdata Islam, dll.

**Tamyiz Mukharrom**, lahir di Sleman, 14 Juni 1959. Menyelesaikan S1 di Fakultas Syariah UII Yogyakarta (S1), Syariah. S2 di Yordan University (S2), Ushul Fiqih dan S3 di Universitas Az-Zaituna Tunisia, Studi Islam. Beberapa buku yang pernah ditulis di antaranya adalah: (1). Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam:

Sebuah Upaya Rekontruksi Khazanah Islam. Dipublikasikan oleh Kaukaba, 2015, (2). Al-Igtiyaal as-Siyasy fil al-Islam. Dipublikasikan oleh al-Mawarid Hukum Islam Universitas Islam Indonesia, 2015, dll. Penulis bisa dihubungi lewat e-mail: **tamyiz.mukharrom@uii.ac.id**

**Amir Muallim**, Kebumen, 5 Oktober 1954. Menyelesaikan S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (S1), Syariah. S2 di Universitas Kebangsaan Malaysia (S2), Syariah dan S3 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (S3), Studi Islam. Beberapa buku yang ditulis di antaranya adalah: (1). Pengaruh Pengelolaan Wakaf di Mesir terhadap Pengelolaan Harta Wakaf Pendidikan di Indonesia, Studi terhadap Ijtihad dalam Pengelolaan Wakaf Pendidikan di UII dan Pondok Modern Gontor. Dipublikasikan pada Jurnal Istimbath, Stain Jurai Siwo, Lampung, 2015, (2). Studi Terhadap Preferensi Mustahik Zakat terhadap Lembaga Pengelola Zakat di Yogyakarta. Dipublikasikan pada REPUBLIKA, Jurnal Hukum, Fakultas Hukum, Universitas Lancang Kuning, Pekanbaru, Riau, 2015, dll. Penulis bisa dihubungi lewat e-mail: **amir.mualim@uii.ac.id**

**Yusdani**. Kelahiran Kuripan, Teluk Gelam, OKI, Sumatera Selatan pada 11 November 1962 adalah Dosen Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia dan Direktur Pusat Studi Siyasah dan Pemberdayaan Masyarakat (PS2PM) Yogyakarta. Beliau menyelesaikan Pendidikan S1 di bidang Perdata dan Pidana Islam di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Semasa Mts dan MA,

beliau pernah nyantri di Pondok Pesantren Raudhotul Ulum (PPRU) Sakatiga Indralaya Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Gelar master diraihnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sedangkan gelar Doktornya diraih di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan disertasi berjudul "Respons Pemikiran Islam terhadap Perubahan Relasi Rakyat dan Negara di Indonesia Era Reformasi". Puluhan artikel karyanya telah terbit, baik di jurnal nasional maupun internasional. Beberapa karya buku terbitan terakhirnya adalah Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia (2021), Fikih Keluarga Muslim Milenial (2021), Islam dan negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi (2021), Peningkatan Kualitas Hidup Islami (Kumpulan Naskah Pengabdian kepada Masyarakat) (2022), Dekonstruksi Karakter Hermeneutik Patriakhalisme dalam Telisik Epistemologi Egaliterianisme Asma Barlas dalam Buku Revitalisasi Tokoh Muslim Dalam Pengembangan Pemikiran Islam (2022), Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh (2022). Fikih Keindonesiaan Pemikiran MA Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir (Diandra Creative, Yogytakarta: 2022), Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual Pespektif Fikih (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023), Islam dan Gender Dalam Kitab Simbur Cahaya (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023) dan Hukum Islam Mazhab Utilitarianistik Studi atas Teori Fikih Najmuddin at-Tufi (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023). Penelitian terakhir dengan judul Penerapan Aturan Kitab Simbur Cahaya Tentang Pergaulan Remaja Di Provinsi Sumatera Selatan Perspektif *Maqasid Syari'ah* (2022) dan masih banyak lagi karya tulis lainnya tentang kajian keIslaman yang dipublikasikan di berbagai Jurnal Ilmiah. E-mail penulis: **yusdani@uii.ac.id.**

**Doni Azhari**. Biasa di panggil azhar di lahirkan di Lombok Tengah pada tanggal 18 januari 1997. Penulis anak pertama dari 2 bersaudara yang merupakan anak dari pasangan Mahsar dan Megawati. Peneliti sejak kecil tinggal di sebuah desa kecil yang telah melahirkan sosok founding father yang sangat relegius, penyabar dan penyayang bagi keluarga yaitu di desa Batunyala Kecamatan Peraya Tengah Kabupaten Lombok Tengah. Pendidikan yang telah di tempuh sampai saat ini SDN 2 Lendang Kunyit dan SMPN 2 Kopang, dan setelah itu ia mondok sambil mengeyang pendidikan MA di Pondok Pesanteren Yusuf Abdussatar Kediri Lombok Barat, setelah ia dari sana ia memutuskan mendalami secara khusus Bahasa arab dan ilmu agamanya di Pondok Pesanteren Darullughah Wadda'wah Pasuruan selama 3 tahun, pendidikan S1 di tempuh di Universitas Islam Malang Jurusan Ahwal Syakhsiyyah dan berhasil lulus di tahun 2020, sekarang melanjutkan pendidikan Strata 2 (S2) di Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada program Hukum Keluarga Islam. Jadi kehidupan peneliti tidak begitu jauh dari kehidupan yang begitu agamis, ia tidak dididik dengan manja karna manja bukanlah didikan yang tepat dalam melanjutkan kehidupan yang begitu panjang sehingga pendidikan yang keras telah ia lalui hingga bisa sampai saat ini bisa merasakan kehidupan yang nyaman hingga bisa mencapai kehidupan perkuliahan, baginya hanya ada satu perinsip yang ia pegang adalah kebaroqahan sebagaimana yang di katakan oleh gurunya Al-Habib Segaf bin Hasan bin Ahmad Baharun "Jika kamu telah belajar dan memiliki ilmu agama yang baroqah jangan pernah risau akan tidak mendapatkan pangkat, jabatan, harta, wanita, karna dunia beserta isinya pasti akan bersimpuh di pangkuanmu", sehingga sampai saat ini dia hanya berharap mendapatkan baroqah orang tua dan baroqah guru-guru yang tidak akan pernah habis selagi kita bisa sam'an wato'athan.

Jika ada yang perlu ditanyakan bisa menghubungi penliti. Nomor: 087826111114. Email: **donyazhary00@gmail.com.**

**Muhammad Riezky Pradana Mukhtar.** Lahir di Purwakarta, 27 Februari 1990**.** Masa Pendidikan yang penulis tempuh, S1 Syariah LIPIA Jakarta. S2 Magister Hukum Islam UMS Surakarta. S3 Hukum Islam Program Doktor (HIPD) UII Yogyakarta (mahasiswa). Saat ini berdomisili di Klaten, Jawa tengah. Aktivitas saat ini adalah Guru dan Dosen di PPTQ Ibnu Abbas Klaten. Penulis bisa dihubungi melalui e-mail: **m.riezky.pradana.m@gmail.com.**

**Achmad Fausi**. Lahir di Sumenep, 3 Agustus 1981. Saat ini menjabat sebagai Ketua Pengadilan Agama Penajam, Kalimantan Timur. Latar belakang pendidikan S1 ditempuh di Jurusan Syariah FIAI UII Yogyakarta (1999-2003). Program Pascasarjana S2 Program Studi Hukum Tata Negara diselesaikan di Universitas Balikpapan (2020-2022). Saat ini sedang menempuh program doktoral pada Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII Yogyakarta. Buku karyanya antara lain berjudul Pergulatan Hukum di Negeri Wani Piro (2012); Anasir Kejahatan Peradilan (2013); Korupsi dan Penguatan Daulat Hukum (2015). Aktif menulis opini di berbagai media nasional maupun lokal, seperti Harian Kompas, Jawa Pos, Koran Tempo, Majalah Gatra, Media Indonesia, Suara Pembaruan, Republika, Koran Kontan, Jurnal Nasional, Koran Jakarta, Pikiran Rakyat, Suara Karya, Sinar Harapan, Detik.com, Kaltim Post, Pontianak Post, Radar Tarakan, Tribun Kaltim, Bangka Post, Sriwijaya Post, Balikpapan Post,

Banjarmasin Post, Surabaya Post. Sebagai penulis tunggal beberapa jurnal terakreditasi antara lain Varia Peradilan, Jurnal Al Mawarid, Jurnal Millah, Jurnal La_Riba, Majalah Mahkamah Agung, Majalah Peradilan Agama, Majalah Komisi Yudisial. Surat elektronik dapat dihubungi di: **suhuf_esoterika@yahoo.com.**

**Hanif Beni Setyawan**. Lahir di Karanganyar, 19 Oktober 1989. Saat ini tinggal di Nggronggah Baru, Jln Aster 8 No. 27, RT 003/ RW 012, Sanggrahan Grogol Sukoharjo. Penulis banyak mendedikasikan dirinya untuk dakwah dan Pendidikan di Ma'had Al-Ukhuwah Sukoharjo, Solo. Saat ini penulis sedang menempuh S3 Hukum Islam Program Doktor (HIPD) Universitas Islam Indonesia dengan konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Penulis bisa dihubungi melalui e-mail: **hanifbeni1989@gmail.com.**

**Muhammad Najid Aufar.** Lahir di Kudus pada tanggal 07 Juli 1993. Tertarik dengan hukum Islam sejak masih mengenyam di salah satu Madrasah Aliyah swasta di Kabupaten Kudus. Berlanjut pada jenjang sarjana, penulis menempuh pendidikan di Fakultas Ilmu Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Selain hukum Islam, penulis juga tertarik mengkaji hukum tata negara. Ketertarikan tersebut yang membawa penulis menempuh Pendidikan pascasarjana S2 di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada dengan konsentrasi hukum kenegaraan.

Saat ini penulis merupakan mahasiswa aktif pada program Doktor Hukum Islam Universitas Islam Negeri dengan konsentrasi Hukum Islam. Hal ini menjadikan penulis fokus pada kajian dengan tema-

tema yang berkaitan dengan hukum Islam dan hukum tata negara. E-mail penulis : **najidaufar@gmail.com.**

**Nur Triyono**. Lahir di Samarinda, 10 April 1991. Penulis adalah Praktisi Hukum, Hakim di lingkungan Pengadilan Agama, yang menamatkan Strata I dan II di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Saat ini sedang menempuh Program Doktoral di Hukum Islam Program Doktor (HIPD) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Penulis bisa dihubungi melalui email: **ibn.3ula@gmail.com.**

**M. Khusnul Khuluq.** Mahasiswa Program Doktor (Hukum Islam), Universitas Islam Indonesia. Alumnus Kajian Syariah dan HAM, Pascasarjana, Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) tahun 2018 dengan predikat *cumlaude* dan sebagai lulusan terbaik. Juga lulusan Program studi Hukum Keluarga Islam, Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) tahun 2015 dengan predikat *cumlaude* pula. Dia meminati kajian filsafat, persoalan HAM, isu-isu politik kebangsaan, studi Islam, serta ilmu hukum. Sejak 2020 telah menulis tiga belas buku dengan berbagai judul. Juga telah menulis sebelas bagian dari buku *(part of the book)* tentang berbagai isu. Dia juga telah menulis lebih dari lima puluh artikel dengan berbagai judul yang termuat di website resmi Badan Peradilan Agama https://badilag.mahkamahagung.go.id. Juga telah menulis puluhan artikel tentang berbagai isu yang dimuat di berbagai media seperti rahma.id, ibtimes.id, qureta.com, smartjudges.id, modernis.co, kalimahsawa.id dan media

lainnya. Saat ini mengabdikan diri sebagai Hakim serta sebagai Mediator di Pengadilan Agama. Juga sebagai Kontributor Daerah Majalah Peradilan Agama. Serta terus aktif menulis di beberapa media. Korespondensi dengan penulis dapat melalui e-mail: **muhammadkhusnul38@gmail.com.**

**Edo Segara Gustanto.** Lahir di Bandar Lampung, 21 Agustus 1983. Ketertarikan dengan Ekonomi Islam dimulai sejak mendirikan Kelompok Studi Ekonomi Islam di Fakultas Ekonomi UII Yogyakarta yang sekarang bernama Islamic Economy Study Club (IESC). Menempuh jenjang S1 di Fakultas Ekonomi UII, dengan konsentrasi Manajemen Pemasaran. Kemudian S2 dilanjutkan di Magister Ilmu Agama Islam dengan konsentrasi Ekonomi Islam. Saat ini sedang menempuh studi doktoral di Doktor Hukum Islam UII Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Penulis banyak menulis buku bertema Ekonomi Syariah, di antaranya: *Awas Riba Terselubung di Bank Syariah*, Penerbit Youth Publisher (2012); *Kebangkitan Ekonomi Syariah*, Pustaka Saga (2017); *Penerapan Prinsip-Prinsip Manajemen Syariah di Bank Syariah*, Gaza Publishing (2021), *Zakatnomics: Pengelolaan Zakat dari Good Menuju Great*, Samudera Biru (2023). Penulis juga pernah meraih juara dalam kompetisi menulis terkait Pengelolaan Haji yang diselenggarakan BPKH RI dan Republika. Penulis sudah banyak malang melintang di dunia perbankan syariah, lembaga keuangan sosial, bisnis retail dan kuliner. Saat ini penulis mengajar di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) Institut Ilmu Al-Quran An Nur Yogyakarta. Selain mengajar, penulis sedang berkhidmat di Lembaga Sosial NU Care LAZISNU DIY dan menjadi Ketua Program BAZNAS Tanggap Bencana Kabupaten Sleman. E-mail penulis: **edo_lpg@yahoo.com.**

**Rusdi Rizki Lubis**. Lahir di Mataram, Nusa Tenggara Barat, 18 Juli 1992. Penulis menempuh jenjang pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsentrasi Hukum Keluarga Islam dan juga mengambil jurusan Ilmu Hukum (*double degree*) dengan konsentrasi Hukum Tata Negara pada kampus yang sama. Kemudian melanjutkan pendidikan S2 di Fakultas Ilmu Hukum di Universitas Krisnadwipayana dengan konsentrasi Hukum Tata Negara. Saat ini sedang menempuh studi doktoral di Doktor Hukum Islam UII Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Islam. Penulis berprofesi sebagai Hakim tingkat pertama di Pengadilan Agama Muara Bulian, Jambi.Email penulis: **rusdirizkilubis@gmail.com**

**Muhammad Uqbah Azis**. Lahir di kota Surakarta, Jawa Tengah. Mengayomi pendidikan I'dad Lipia Jakarta tahun 2013, dilanjutan pendidikan Takmili LIPIA hingga menyelesaikan S1 Prodi Syariah di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta di bawah naungan Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud Riyadh, Arab Saudi. Melanjutkan pendidikan S2 di Prodi Hukum Ekonomi Syariah Institut Ilmu Alquran Jakarta dan lulus menyandang wisudawan terbaik S2 Prodi Hukum Ekonomi Syariah Institut Ilmu Alquran Jakarta. Penulis melanjutkan studi jenjang pendidikan Doktoral di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Program Studi Hukum Islam konsentrasi pada Hukum Ekonomi Syariah hingga saat ini. Selain pendidikan formal, sejak kecil penulis juga mengayomi pendidikan non formal seperti Halaqoh Qur'an di Riyadh Saudi Arabia, majlis bersama para asatidz. Mengikuti berbagai Seminar Ekonomi Islam, Seminar- Seminar dan Perlatihan

Internasional Tajwid, Tahsin Dan Qiroat Alquran, Seminar Parenting Pendidikan Ala Rasulullah, Pelatihan Desain Grafis, Researh Camp. Kegiatan dan aktivitas penulis selain konsen pada bidang Hukum Ekonomi Syariah, mengelola dan membina Halaqoh Tahfizh Riyadhul Qur'an Jakarta, Pembina Majlis Hiwar, mengasuh Pondok Pesantren Alquran(PPQ) Ibnu Abbas Surakarta membawahi Kuttab Ibnu Abbas Surakarta (KIBAS) dan Madrasah Ibnu Abbas (MIBAS), pengajar di Kulliyatul Mu'allimin (KMI) Pondok Pesantren Tahfizhul Qur'an (PPTQ) Ibnu Abbas Klaten, mengajar di Sekolah Tinggi Ilmu Alquran(STIQ) Isy Karima. Narasumber di berbagai majlis taklim, dan menjadi pemateri di salah satu program Radio Dakwah Syariah (RDS) Surakarta dengan tema Ekonomi Syariah. E-mail penulis: **m.uqbah@yahoo.com.**

**Januariansyah Arfaizar, S.H.I., M.E.** lahir di Palembang, 29 Januari 1987. Menyelesaikan pendidikan MI-nya di MIN 1 Palembang, Sumatera Selatan, pada tahun 1998. Kemudian melanjutnkan jenjang MTs di PP Al Ittifaqiah Indralaya, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, selesai pada tahun 2001. Selanjutnya menyelesaikan MA-nya di PP Raudhatul Ulum Sakatiga, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, pada tahun 2004. Kemudian menjadi santri pengabdian di Pondok Pesantren yang sama hingga tahun 2005. Selama masa pengabdian, aktif sebagai mahasiswa jenjang Diploma 1 di STAI Raudhatul Ulum. Pada tahun 2010, ia menyelesaikan S1 di Jurusan Muamalat (Saat ini Prodi Hukum Ekonomi Syariah) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selanjutnya, jenjang S2-nya diselesaikan di Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII konsentrasi Ekonomi Islam pada tahun 2019. Saat ini sedang menyelesaikan jenjang S3-nya di Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII, pada konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Sejak

2021 aktif sebagai tenaga pengajar di STAI Yogyakarta. Beberapa karya terakhirnya yang sudah terbit, diantaranya buku "Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia" bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2021), The Effectiveness Of Zakat In The Economic Empowerment Community By Rumah Zakat In Yogyakarta dalam buku "Dimensi Baharu Zakat di Malaysia", bersama Selamat Muliadi (AZKA-PPZ, Malaysia: 2021), Strategi Membangun Ketahanan Keluarga Muslim Masa Kini dalam buku "Peningkatan Kualitas Hidup Islami" bersama Yusdani, (Diva Press, Yogyakarta: 2022), Transaksi dalam Ekonomi Islam dan Problematikanya, dalam buku "Desain Ekonomi Islam" diterbitkan oleh Diandra Creative (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Dinamika Studi Hukum Islam dan Keindonesiaan bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Telaah Kritis Epistemologi Hukum Keluarga Islam Satria Effendi dalam buku "Agama, Filsafat dan Ilmu Pengetahuan" (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Kitab Simbur Cahaya Dalam Kehidupan Masyarakat Ogan Ilir Penerapan Aturan Bujang Gadis Perspektif Sosio-Historis dan Yuridis, Bersama Nurmala HAK dan Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Fikih Keindonesiaan Pemikiran MA Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogytakarta: 2022), Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual Pespektif Fikih, bersama Asmuni dan Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023), Islam dan Gender Dalam Kitab Simbur Cahaya, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023), Hukum Islam Mazhab Utilitarianistik Studi atas Teori Fikih Najmuddin at-Tufi, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023). Selain itu, ia juga aktif di Pusat Studi Siyasah dan Pemberdayaan Masyarakat (PS2PM) Yogyakarta sebagai sekretaris dan di DPD Sleman IKA UII sebagai Ketua Bidang Organisasi, Sosial dan Kemasyarakatan. Email: **januariansyaharfaizar@gmail.com.**

**Navirta Ayu**. Lahir di Kota Agung Lampung, 10 November 1993. Penulis menempuh jenjang Pendidikan S1 di Fakultas Ilmu Agama Islam dengan konsentrasi Ekonomi Islam, selesai pada tahun 2016. Kemudian melanjutkan S2 di Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII konsentrasi Ekonomi Islam, selesai pada tahun 2018. Saat ini sedang menyelesaikan jenjang S3-nya di Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII, pada konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Penulis berprofesi sebagai Dosen dan Ketua Prodi Ekonomi Syariah di Sekolah Tinggi Agama Islam Yogyakarta. Beberapa karya yang telah diterbitkan, diantaranya: The Fiqh of Mainstreaming of Disabilities People In Indonesia The New Paradigm Construction, bersama Yusdani dan Januariansyah Arfaizar (International Journal for Studies on Children, Women, Elderly and Disabled, Vol. 13, (Oct) ISSN 0128-309X : 2021)., Desain Ekonomi Islam, Editor bersama Januariansyah Arfaizar dan M. Pudail (Diandra Creative: 2021)., Inovasi dan Tantangan Perbankan Syariah Pada Era Digital di Indonesia, bersama Januariansyah Arfaizar, Fitri Riyanto, Yusdani dan Selamet Muliadi (*WADIAH*, *7* (2), 163–191 : 2023). Email penulis **navirtaayu2@gmail.com.**

**Muhammad Rizki,** Lahir disebuah kampung bernama Pintau, Pasir Sialang, Bangkinang, Kab. Kampar, Prov. Riau, tanggal 02 Mei 1994. Dilahirkan dari seorang ibu bernama Nur'aini dan ayah Sulaiman. Penulis menempuh Pendidikan sekolah dasar selama 6 tahun di SDN 005 Pasir Sialang, melanjutkan Pendidikan SMP dan SMA di Pondok Pesantren Daarun Nahdha Tawalib Bangkinang (PPDN-TB), bekal ilmu yang diperoleh di bangku pondok pesantren selama 7 tahun dapat mengantarkan penulis

untuk melanjutkan studi Strata 1 di UIN SUSKA Riau, mengambil jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum di Fakultas Syari'ah UIN SUSKA Riau, lulus menjadi Sarjana Hukum (S.H) 4 tahun dengan predikat Cumlaude. Bekal ilmu dan pengalaman yang diperoleh selama tinggal di Masjid Nurul Yaqin Jln Suka Karya Perm. Graha Rawa Bangun selama menempuh Pendidikan S1 dan semangat yang tinggi untuk menuntut ilmu, penulis melanjutkan Program Magister di Universitas Isalam Indonseia Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Islam, lulus mendapatkan gelar Magister Hukum (M.H) dengan masa studi 1 tahun 8 bulan dengan perdikat Cumalude. Kelulusan yang diperoleh dengan IPK tertinggi dan mendapat Predikat Cumalude, tidak menjadikan penulis sebagai seorang yang mudah puas dalam menuntut ilmu, maka penulis mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan jenjang S3 di Kampus yang sama Universitas Islam Indonesia pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam konsentrasi Hukum Islam. Selama menempuh Pendidikan di Yogyakarta sebagai kota Pelajar, penulis tinggal di Masjid Jami' Sorogenen 1, Purwomartani, Kalasan, penulis aktif sebagai sekretaris, Imam dan Khatib di masjid Jami', Penulis juga aktif di TPA Masjid Jami' Sorogenen sebagai pengajar dan diberi amanh sebagai sekretaris, serta aktif dalam kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya. Saat ini penulis menjadi Dosen Luar Biasa di UIN Sultan Syarif Kasim Riau dan Pembina organisasi HMPRY (Himpunan Mahasiswa Pasca Riau Yogyakarta). Email: **muhammadrizki4714@gmail.com.**

View publication stats

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
الجامعة الإسلامية الإندونيسية

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA